
Cres cat Sci entia
Vita Exco latur

Die Idee der richtigen Religion

Eine Theorie der religiösen Erkenntnis

Von Paul Feldkeller



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die Idee der richtigen Religion

Die Idee der richtigen Religion

Eine Theorie der religiösen Erkenntnis

Von

Paul Feldkeller



erlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha 1921

Inhalt

Einleitung

1 / Wir leben im Zeitalter der Organisation, der bewußten Gesellschaft. Solange es Menschen gab, lebten sie gesellschaftlich. Aber seit ungefähr hundert Jahren hat das Abendland das, was bislang bloßer Naturtrieb war, in Gedanken und Willen aufgenommen, systematisiert und zum Leitstern alles Handelns erhoben. So ist es zu einer gebundenen Kultur gekommen, die sich von der mittelalterlichen in zwei wesentlichen Punkten unterscheidet. Dort erfüllt ein einziger erhabener Inhalt den einen Gesellschaftswillen; heute ist dieser in eine Fülle auseinanderstrebender Tendenzen zerstoben. Und eng damit zusammen hängt das Zweite. An Stelle des Inhalts ist die bloße Form des Gesellschaftswillens getreten: die Tatsache des Zusammenschlusses, die Einigung wird zum ausdrücklichen Wertinhalt erhoben. Damit aber ist die „Organisation" zum Fetisch, zum Traum aller, zum großen Elixier, zur Panazee geworden, die alle Gebrechen heilen soll: heiße sie nun Staat, Klasse, Partei, Gewerkschaft, Internationale, Trust, Kartell oder sonstwie. Lebten wir in mythengläubiger Zeit, so würden der Göttin der „Organisation" unfehlbar Tempel und Altar errichtet werden. Denn so bewußt und absichtsvoll wie die heutige Zeit hat noch keine einzige den Willen zur „Organisation" bekundet. Der höchste Gedanke, zu dem sich viele, die der Gottesidee nicht mehr fähig sind, doch noch aufschwingen, ist eben der Gedanke der zum Bewußtsein ihrer selbst gelangten menschlichen Gesellschaft.

Die Überspannung des Gesellschaftsgedankens hat alle Geistesgebiete in gesellschaftliche Abhängigkeit gebracht. Soziologismus — dessen Sonderfall der Sozialismus ist — und Nützlichkeitsgesinnung gehören eng zusammen. Auch die Deutschen haben lange aufgehört, „eine Sache um ihrer selbst willen zu betreiben", ganz zu schweigen von den andern. Zum Wertgesetzgeber für das sittliche Handeln, für die Gebiete der wissenschaftlichen Forschung, oft genug auch für deren Methoden und Ergebnisse ward das Interesse der „sich fühlenden Gesellschaft". Es ist im Kern der Sache begründet, wenn die weltumspannenden Organisationen der jüngst vergangenen und gegenwärtigen Geschichte immer mehr dahin streben, auch ihre eigene öffentliche Meinung nicht frei wachsen zu lassen, sondern ihre „Mentalität" in ein nützliches Anpassungsverhältnis zu ihren eigenen Interessen bringen und keine Reklame für diesen Zweck sparen. Nach der Wahrheit zu fragen, hat dies Zeitalter des herzlosesten Verstandestums längst verlernt. Die Nützlichkeit entscheidet für die politische öffentliche Meinung.

Sie entscheidet auch für die religiöse. Das „Leben" — nämlich das der Gesellschaft — verlangt zu seiner Selbsterhaltung einer religiösen Fun-

dierung. Dem strafenden Richter, dem gehorchenden Bürger, dem tötenden Soldaten soll unter allen Umständen das gute Gewissen erhalten werden. Die Bevölkerungspolitik verlangt nach der Religion. Ist die religiöse „Mentalität“ aber für den biologischen Kampf der Gesellschaft nützlich, dann ist die Wahrheitsfrage Hekuba und kann die Propaganda für sie nicht kräftig genug sein. In dieser Gesinnung begegnen sich der amerikanische Pragmatismus, die Heilsarmee und weite Kreise des europäischen Christentums. Ob die Reklame mit aufdringlich sinnlichen Mitteln, ob sie mit philosophischen Gebärden arbeitet: sie bleibt doch Reklame, d. h. methodische Suggestion, solange sie die Wahrheitsfrage zurückstellt.

Und das tun leider auch viele berufene Hüter des Christentums. Sie wissen, daß Tausende an der Predigt des Bibelwortes Anstoß nehmen, weil ihr einfacher Wirklichkeitssinn die gegebenen Begründungen nicht ernst nehmen kann — wo solche überhaupt versucht werden! Denn ein großer Teil der Theologen scheut die ernstliche Erörterung der Wahrheitsfrage; es ist Mode, den Rationalismus zu verachten, der die deutsche Philosophie bedeutend gemacht hat. An Stelle beschaulicher, auch manchmal grüblerischer Vernunftanwendung sucht man zum Schaden der Sache aus dem seelischen Dammbruche der bei erschütternden Ereignissen hilf- und führerlos gewordenen Menschen Kapital für den Glauben zu schlagen. Das ist kein sauberes Spiel, handle es sich nun um simple Unglücks- und Todesfälle oder um einen Kriegsausbruch als willkommenen Anlaß, den intellektuell stark gehemmten Menschen zu überrumpeln. Noch immer haben Nietzsche und Kirkegaard für unzählige Theologen umsonst geschrieben. Auf sie fällt der schwere Vorwurf der Verschleierung der Wahrheitsfrage, die so viele den Kirchen entfremdet hat. Denn zu leugnen, daß die Religion es mit der logischen Wahrheitsfrage, d. h. mit Urteilen, genau so zu tun hat wie alles „theoretische“ Denken auch — hierin liegt kein Unterschied —, zu leugnen, daß es sich bei der Religion logisch auch um eine Erkenntnis handelt, die entweder wahr oder falsch sein muß: das heißt der seelischen Korruption genau so Tür und Tor öffnen, wie es methodisch in der Politik geschieht. Man begnügt sich damit, daß vom biologischen Standpunkt so ziemlich alle Religionen, wenigstens das modernisierte Judentum und Christentum „richtig“ sind. Religion spart Nervenkraft. Daß sie gerade deswegen vom geistigen Standpunkte im höchsten Grade verdächtig ist, daß die biologische Richtigkeit nicht nur keine Bürgschaft für die logische Wahrheit gibt, sondern wegen des diametralen Gegensatzes des Standpunktes diese immer und überall verdrängt: nach solcher Weisheit jucken unserer lebenstüchtigen und anpassungslüsternen Zeit freilich nicht die Ohren.

Wir stellen darum die Frage: welche Religion ist unzweifelhaft falsch und welche ist etwa wahr? in ihrer ganzen Schärfe.

2 / Diese Frage kann jedoch nicht ohne eine andere beantwortet werden, die ihr vorausliegt. Ehe wir wissen, was wahre Religion ist, müssen wir wissen, was Religion überhaupt ist. Zwar bezeichnet der Sprachgebrauch des Lebens und eines großen Teils der Wissenschaft mit diesem Ausdruck einen ungeheuren Komplex verschiedenartigster Erscheinungen vom beschränktesten Aberglauben bis zur Mystik eines Schleiermacher. Dennoch zeigt

genaueres Zusehen, daß wir es hier mit nichts Einheitlichem zu tun haben daß die durchgehende Zweiteilung der „moralischen“, „ästhetischen“ und „logischen“ „Phänomene“ in naturgegebene und geisterzeugte (autonome), auch für die „religiösen“ gilt. Eine grundlegende Zweideutigkeit durchzieht alles, was heute „Geist“ heißt. Und so ist auch „Religion“ in solchem Sinne kein Gattungsbegriff, sondern ein äquivoker Begriff, der Grundverschiedenes, ja Feindliches zusammenfaßt, weil es äußerlich — wir werden sehen, aus welchen Gründen — einander ähnlich sieht. Denn die natürliche Religion der Massen ist ein Glied im Zusammenhange der biologischen Hilfsmittel. Sie dient dem Leben und verdankt dem allgemeintierischen Lebenswillen ihr Dasein. Die geistige Religion dagegen verneint diesen Lebenswillen (obwohl nicht das Leben) und befreit den Menschen von diesem Krampf und also auch von der seelischen Umklammerung durch jene naturhafte Religion, die eine Versicherung des naturbedingten Lebens ist, während die geistige Religion dieses Leben gerade unterhöhlt.

Über diesen grundlegenden Dualismus, der sich für den Menschen hinter zweideutigen Begriffen versteckt, die sich für Allgemeinbegriffe ausgeben, hilft keine monistische Phrase hinweg. Wenngleich wir den alten, geschichtlich berühmten Gegensatz von Natur und Geist ablehnen müssen: in einem andern Sinne bleibt er bestehen. Was frühere Zeiten „Geist“ nannten, das ist gewöhnlich nur maskierte Natur, die sich vor Hochmut selbst nicht kennt. Denn alle Geistesgebiete haben ihre Surrogate, welche jene verdrängen und ihnen daher nur einen verschwindenden Raum lassen. Darum sind alle Massenerscheinungen mitsamt der natürlichen Religion psychobiologisch erklärbar, das immer nur ganz singuläre Geistesleben allein spottet aller solchen Erklärung, weil es sich selbst das Gesetz gibt, ein helles, unzweideutiges Innensein hat und darum nur von innen her zu „verstehen“ ist. Der natürlichen Religion wird durch genaues Zusehen, kausale Ableitung und Berechnung vollauf genug getan, weil der Massenmensch — den auch das Genie in sich hat — nichts aus sich selbst besitzt, sondern alles von andern übernimmt. Die geistige Religion dagegen wird nur durch Selbsterzeugung gewürdigt, ist „Religion des Ursprungs“ (in Analogiebildung zu einem Ausdrucke Hermann Cohens) und bleibt den zu dieser Erzeugung nicht Fähigen ein Buch mit sieben Siegeln. Darum kann jeder, der das wissenschaftliche Rüstzeug dazu besitzt, Religionspsychologie treiben; Religionsphilosoph dagegen wird niemand ohne ein inneres Verhältnis zu der seltenen und erlesenen Religion des Geistes.

Das „Leben“ selbst ist vieldeutig. Aus Gründen der Reinlichkeit tut darum eine Scheidung der Geister not — eine außerordentlich undankbare Arbeit, die aber immer wieder von neuem vollzogen werden muß, weil sonst das Edle mit dem Unedlen, das in der Maske des Edlen erscheint, zusammengeworfen und die Verwirrung dauernd wird. Denn der Wolf ist am gefährlichsten, wenn er im Schafpelze erscheint. Die biologische Auslese, vor allem die gesellschaftliche (im vollsten Sinne), ist eine andere als die, welche der Geist trifft. „Zwei werden an der gleichen Mühle mahlen: der eine wird angenommen und der andere wird verworfen werden.“ Zwei werden vom selben Mutterleibe stammen — in gleichem Schützengraben liegen —

in derselben Kirche zum selben Gott beten — dasselbe glauben und tun, oder sie werden im selben Bette sein (als Ausdruck der höchsten seelischen und körperlichen Vereinigung): und der eine wird angenommen und der andere verworfen werden. Sie werden dasselbe glauben, dieselbe Weltanschauung haben und dieselben guten Werke tun: und es wird immer noch nicht dasselbe sein, so wenig der gesellschaftliche Mechanismus der natürlichen Verständigung, den Mensch und Tier haben, irgend etwas mit dem Verstehen im Geiste zu schaffen hat. „Nicht jeder, der sagt: Herr, Herr, wird in den Himmel eingehen." Die manifesten Gedankentexte, „Reue", „Vorsatz", „gute Meinung", „gutes Gewissen", „Gesinnung" und wie die schönen Dinge heißen, besagen gar nichts: auf die leitende religiöse Intention, die selbst nicht ins Bewußtsein tritt und die sich niemand machen kann, der sie nicht hat, kommt alles an. Darum heißt es: Richtet nicht. Denn nur der Herr prüft auf Herz und Nieren. In dem sonst sehr hoch stehenden Roman der Agnes Günther preßt ein schwerer seelischer Druck aus einem sonst ungläubigen und grundsatzgetreuen Menschen ein Gebet zu Gott heraus. In J. P. Jakobsens „Niels Lyhne" stirbt ein überzeugungstreuer Atheist, allen Versuchungen des brutalen Lebenswillens widerstehend, aufrecht und mannhaft den einsamen gottlosen Tod. Dort handelt es sich um die tief erschütternde Vergewaltigung einer vornehmen Menschenseele durch die Brutalität einer unfrei machenden Zwangslage — eine seelische Vergewaltigung durch den Bios, der gegenüber jedes bloß körperliche Unterliegen den Feinfühligen harmlos anmutet. Im zweiten Fall dagegen handelt es sich (wie er geschildert ist) um eine immerhin beachtenswerte geistige Leistung. Dort liegt eine Massenerscheinung, hier ein ganz singulärer aristokratischer Fall vor. Wir kennen die Wertung der herrschenden Theologie für beide Fälle. Wir glauben aber, Gott wird anders werten und richten.

Denn in seiner letzten und tiefsten Intention hat der Mensch keine Wahl. Er ist geistig oder ungeistig, frei oder unfrei. Aber die Freiheit selbst ist nicht wieder frei gewählt. Es gehört zu den ergreifendsten metaphysischen Tatsachen, daß in diesem Punkte Freiheit und doch nichts dafür Können zusammenfallen. Diese tiefe Wahrheit ist der Sinn des religiösen Begriffs von der Gnadenwahl. Der Mensch kann seine intellektuellen Intentionen und mit ihnen nicht nur seine Gedankentexte, sondern auch die zu jenen gehörigen Kategoriensysteme von Grund aus ändern; er kann aus einem Saulus ein Paulus, aus einem sinnlichen Manichäer ein asketischer Christ (Augustin) werden: seine letzten Intentionen, die hinter aller Weltanschauung stehen d. h. sein persönliches Gesetz — sofern er eines hat — kann er vielleicht verlieren, niemals aber verändern. Es gibt geborene Könige wie es geborene Proletarier gibt, Freie und Knechte. Und ebenso gibt es geborene Kinder Gottes und Kinder der Finsternis.

Wir sind von Kindheit an gewöhnt, das Wertvolle, Gültige, Richtige als allgemeines menschliches Besitztum zu betrachten und umgekehrt dieses in jenem zu erblicken. Das Normative wird dem Normalen gleichgesetzt. Der Klassizismus und selbst die Romantik, die Orthodoxie und besonders die Aufklärung sympathisierten mit dieser Auffassung, die ihre philosophische Wurzel in Platons Ideenlehre hat und auf welcher das argumentum e con-

sensu gentium beruht. Die der Gattung Mensch (fertig oder keimartig) angeborenen Vorstellungen gelten als Wahrheiten. Das Apriorische ist allgemeines Besitztum, ist Durchschnittstypus. Von diesem Wahn muß sich befreien, wer das Geistesleben verstehen will. Das Normative, Wahre, Edle, Schöne ist das Seltene. Es gibt nichts Undemokratischeres als die Wahrheit. Und auch zu der Frage des religiösen Apriori haben keine Mehrheiten, sondern erlesene Geister als Zeugen das Wort.

Es wären also eigentlich zwei getrennte Untersuchungen nötig: eine für die natürliche und eine für die geistige Religion. Begrifflich handelt es sich um zwei grundverschiedene Dinge. Aber sachlich läßt sich die Trennung nicht so radikal durchführen. Zwar ist das Vorkommen der natürlichen Religion ohne die geistige eine Alltagserscheinung. Die geistige aber setzt die natürliche voraus und kommt ohne diese nicht vor. Das Verhältnis beider zueinander ist, wie wir sehen werden, ein sehr merkwürdiges: ein feindliches und ein scheinbar freundliches. Denn die Abfallprodukte, der intellektuelle Kulturschutt der natürlichen Religion ist der Baustoff für die Glaubensgebilde der geistigen.

3 / Aus der unseren Gegenstand direkt berührenden neueren Literatur ist Ernst Troeltschs kleine Schrift „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“ (Tüb. 1905) am beachtenswertesten, insofern sie die großen Ansätze Kants weiterführt. Friedrich Reinhard Lipsius (Kritik der theologischen Erkenntnis, Berlin 1904) hält trotz seiner radikalen Negation einen pseudoreligiösen Standpunkt aufrecht. Euckens wertvoller „Wahrheitsgehalt der Religion“ geht auf die Rechtsfrage der religiösen Urteile in ihrer ganzen Strenge nicht ein. E. Récéjac gibt in seinem „Essai sur les Fondements de la Connaissance mystique“ (Paris 1897) eine sehr besonnene, aber erkenntniskritisch und psychologisch zu voraussetzungsreiche Untersuchung vom christlichen Standpunkt. Simmels „Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion“ (Z. f. Ph. 1902, S. 11 ff.) gehören nicht hierher.

Erster Teil

Die natürliche Religion oder die Verabsolutierung des Menschlichen

Erstes Kapitel / Der religiöse Inhalt

1. Querschnitt

4 / Die natürliche Religion hat keine selbständige Existenz, wie das Recht, die Kunst, die Politik, das Geschlechtsleben usw. eine solche besitzen. Sie ist den andern natürlichen Lebensgebieten in keiner Weise gleichgeordnet, so daß ein Wettbewerb dieser mit der Religion möglich wäre und sie einander Licht und Luft nehmen könnten. Vielmehr ist die natürliche Religion, wie wir sehen werden, mit *jedem* der natürlichen Lebensgebiete vereinbar, deren jedes sie in einer merkwürdigen Weise ergänzt. Sie stellt eine besondere Färbung und Steigerung der Lebensinteressen des Menschen dar, und es wäre daher vielleicht richtiger, nur von einer „religiösen Auffassung“ oder „Denkweise“ zu sprechen, die für jedes einzelne Lebensgebiet möglich ist. Während wir daher die Grenzen des sozialen, politischen, familiären Lebens, der Medizin, Moral usw. genau abstecken können, ist dies bei der natürlichen Religion nicht möglich. Sie fällt mit jenen Gebieten ebenfalls dahin und ist mit ihnen der Möglichkeit nach ohne weiteres gegeben. *Wir können sie also nicht an sich studieren, sondern nur an den Lebensgebieten selbst*, die daher einzeln zu untersuchen sind.

Eine runde Definition der natürlichen Religion ist darum nicht möglich. Sie kann je nach dem Gebiet, um das es sich handelt, unendlich verschieden sein. Sie ist nichts ohne ihren besonderen Inhalt, den sie erst von dem jeweiligen besonderen Lebenswert erhält. Die Rede von der natürlichen „Religion“ verführt leicht zu der sachlich falschen Auffassung, daß es sich um eine besondere und selbständige Lebensregung neben andern handele. Das ist irrig. Dagegen kann die religiöse Auffassung an einem Punkte stärker hervortreten als am andern und alle andere Auffassung für den Moment in den Schatten stellen, sie allein läßt sich definieren. Sie ist diejenige Seite an allen Lebensinteressen, welche deren absolute Wichtigkeit ausspricht, die Garantie, daß sie gar nicht in Frage gestellt werden können, kurz, die *Verabsolutierung aller menschlichen, aller Lebenswerte.*

Alle noch so komplizierten und scheinbar um ihrer selbst willen ausgebauten Mythen und Kulte haben hier ihren Schlüssel und werden tatsächlich erst von hier aus verständlich. Der hoch in Wolken thronende Gott der natürlichen Religion ist nur für den Intellekt des religiösen Menschen etwas Selbständiges, Selbstzweck Besitzendes: sein Zweck ist, zu dienen, irgendeinen Lebenswert sicherzustellen. Er ist nur für den fälschlich isolierenden und müßig gehenden Intellekt eine selbständige Wesenheit. In Wahrheit ist er eine bloße Nebenwirkung der religiösen, d. h. der sinnlich eindrucksvoll verabsolutierenden Auffassung eben dieses in Frage stehenden Lebenswertes.

5 / Die den einzelnen selbständigen Lebenstendenzen gemeinsame „Seite", absolut gelten zu wollen, läßt sich also nicht als ebenfalls selbständige Tendenz von ihnen ablösen. Wir dürfen von einem „religiösen Trieb", einer „Anlage zur Metaphysik" nur als von einer eigentümlichen Wendung und Richtung reden, welche die selbständigen seelischen Regungen mit Leidenschaft einschlagen. Die Verabsolutierung betrifft also das Endlichste und Menschlichste, was seinem seelischen Sein nach von Haus aus nur endlich, menschlich und bedingt, kurz relativ sein kann. Für gewöhnlich aber vermag kein Wesen das, was ihm wichtig ist, als nur für ihn wichtig, vielmehr lediglich als wichtig schlechtweg aufzufassen, weil ihm der Begriff des Relativen noch gänzlich fehlt und dieser Begriff selbst dort, wo er vorhanden ist, gern ausgeschaltet wird, da er die Tatkraft beeinträchtigt. Wir können diesen natürlichen, aber biologisch nützlichen Erkenntnisfehler als fallacia apperceptionis bezeichnen. Die natürliche religiöse Auffassung ist die großartigste fallacia apperceptionis, die es gibt.

6 / Auf der untersten Stufe des tierisch-menschlichen Denkens ist trotz dieser Verabsolutierung vom Dualismus keine Spur. Das Tier zumal kennt ganz sicher nur eine einzige Welt. Meinen wir daher mit „metaphysischem Trieb" nicht einen bewußten Gegensatz zum Relativen, sondern die Tendenz, einer absoluten Realität habhaft zu werden und Scheinwesen und Unwirklichkeit zu vermeiden, so gehört Metaphysik zum Elementarsten alles animalischen Seelenlebens und kommt erst beim künstlerischen und kritischen Menschen zeitweilig außer Kurs. Solch unmittelbarem Lebensabsolutismus huldigen Mensch wie Tier. Er prägt sich aus in ihrer Naivität, in der nicht gedachten, nur getätigten Überzeugung von der Selbstverständlichkeit des nun einmal gegebenen Daseins. Die Absolutheit aller Erscheinungen und ihrer Beziehungen: der Körpergröße, der Richtungen der Senkrechten wie der Wagerechten, der Sinnesqualitäten, aller Wertungen des Lebenswillens usw. ist der Vorstellungsinhalt jener Metaphysik des unmittelbaren sinnlichen Daseins, der jedes lebende Wesens huldigt. Für dieses Unschuldsstadium der naturbefangenen Kreatur bedarf es nicht erst einer sinnlichen Welt, um das Gleichgewicht der nach Absolutheit und Konstanz der Erscheinungen verlangenden, weil auf „Sicherungen" erpichten Seele herzustellen.

7 / Wir beachten, daß der Übergang zu dieser zweiten, übersinnlichen Welt fließend ist und auch in der nun zu besprechenden Weltauffassung des Panvitalismus zu keiner neuen Welt in dem Sinne führt, daß sie neben der alltäglichen ein besonderes Dasein hätte. Vielmehr ist die ganze Welt des Tieres, des Kindes, des primitiven Menschen belebt (nicht beseelt). Die

Dinge erhalten keine Seele als besonderen Lebensträger, sondern sind dieser Lebensträger selbst: Stein, Baum, Wasser, Feuer usw. Wundt nennt diese Vorstellung mit Beschränkung auf den toten Menschen und nicht ganz unmißverständlich die „Körperseele“ (wiewohl es sich dabei um keine „im“ Körper „wohnende“ Seele handelt). Doch gilt die Vorstellung für die ganze belebte und unbelebte Natur. Das Tier, dem die Seelenvorstellung vollständig fehlt, besitzt sie; alles, was — durch Bewegung — seine Aufmerksamkeit erregt, wird verlebendigt. Das Kind schlägt die Tischkante, die ihm wehe getan. Der erwachsene Kulturmensch kennt die Weltanschauung des Panvitalismus sehr gut als eine Unterschicht seines Gesamtvorstellungslebens, die sich in atavistischen Zuständen besonders stark an die Oberfläche drängt: der zornige Mensch mißhandelt die leblosen Erreger seines Affekts; der durch das Bewußtsein einer schlimmen Tat oder durch die Eindrücke der Nacht oder durch drohende Gefahr (Sturm auf See) in seinem Persönlichkeitsgefühl beeinträchtigte, auch häufig der trunkene Mensch sieht in den ihn umgebenden Dingen lebende Wesen. Besonders auffällig aber ist die Belebung von Leichen. Sie zeigt zugleich, daß es Grade der Verlebendigung gibt. Der tote Mensch erscheint, obwohl unbeseelt, in höherem Maße verlebendigt als eine ständig unbelebte Sache. Daher schreibt sich das Grauen, das auch der Kulturmensch empfindet. Der eigentliche Gegenstand des Grauens aber ist das fühllos Lebendige, das seelenlos Aktive, was, nur mit Verstand begabt und daher der absichtsvollen Zerstörung und Grausamkeit fähig, keine spezifisch menschliche Empfindung besitzt, an die man appellieren kann [1]).

8 / Diese eine Quelle der Dämonenvorstellung ist, wie man sieht, noch wesentlich diesseitig, trägt aber den Keim des Jenseitigen im Schoße in sich. Die Erklärung des sinnlich unmittelbar Gegebenen führt unvermerkt von diesem ab. Wir meinen damit keine absichtliche Zurechtlegung des Weltzusammenhanges, sondern die unbewußte Arbeit gewisser „Denkfunktionen“, zumal der „Kausalität“, an der Ordnung der Sinneseindrücke. Vor allem aber wird das so gewonnene verlebendigte Weltbild unwillkürlich verabsolutiert, und zwar wird die stärkste Ansammlung und Verdichtung der Realität gerade in jenen am stärksten verlebendigten Objekten erblickt. Damit ist bereits in dieser Entwicklungsphase die zwar zuerst nur getätigte, d. h. sich im bloßen Tun vollziehende, erst später gedachte „Unterscheidung“ niederer und höherer Wirklichkeit vollzogen. Schon für den Hund hat das vom Winde bewegte Papier, für die Katze das laufende Garnknäuel eine höhere Realität als ruhende Gegenstände. Indem der Mensch aber imstande ist, auch in ruhende Gegenstände ein äußerlich nicht wahrnehmbares Leben einzulegen, ja (wie bei Leichen) ein stärkeres und gefährlicheres als bei in gewöhnlichem Sinne lebenden, unterscheidet er nicht nur schwache und starke Realität, sondern auch verschiedene Stufen des Lebens, von denen gerade die sinnlich am wenigsten hervortretende als diejenige erscheint, welche die größere Aufmerksamkeit verdient. Auch hier aber wie beim Tiere wird der Stärkegrad der Absorption des Bewußtseins, also die Intensität des (positiven oder negativen) Bewertens zum Maßstab der Realitätszuteilung. Und dieses positive Verhältnis zwischen subjektivem Erleben und objektiver Metaphysik bleibt

von da ab der gesamten Geschichte der menschlichen Religion und Weltanschauung treu. Eine rein denktechnische Notwendigkeit: den gemeinten Gegenstand in dem Grade seiner subjektiven Bezogenheit im Blickfeld des Bewußtseins festzuhalten, wird vom Subjekt sachlich und real „gedeutet". Vom Standpunkte der wertenden Philosophie ist diese „fallacia apperceptionis" eine grobe Verwechslung und Fälschung der Wirklichkeit, von dem der Psychologie eine außerordentlich zweckmäßige und daher biologisch richtige Maßnahme. Diese führt später zu der „jenseitigen" oder zweiten Welt, dem „ersten Dualismus". Daß aber der Grad der subjektiven Bezogenheit überhaupt, also nicht bloß der positiven, sondern auch der negativen, gefahrankündigenden Bewertung die Wirklichkeitsstufe bestimmt, erklärt zugleich die Entstehung jenes für alle Natur- und viele Kulturreligionen wichtigen zweiten Dualismus, der innerhalb der Jenseitssphäre seinen Ort hat: nicht nur die wohltätigen, guten, sondern auch die gefährlichen, bösen Mächte erfahren eine Erhöhung ihres Daseins. Die bösen Dämonen und Götter sind nicht weniger wirklich als die guten, und erst die höheren Religionen räumen mit diesem Dualismus auf, während jener erste umgekehrt stärker und stärker hervortritt.

9 / Mit Vorliebe beschäftigt der Mensch seine Vorstellung mit dem, was er für wichtig hält. Nicht der Wunsch schafft die höhere Realität, sondern das Interesse, die vom Trieb der Lebenshaltung geforderte subjektive Zuwendung, also die intensive Art der Auffassung fälscht das Weltbild. So kommt es zu Realitäten, die oft ganz und gar nicht wunschgemäß, sondern schrecklich und gefährlich sind. Die negativen Affekte, welche die Zuwendung veranlaßten, begleiten deren Produkte, die Vorstellungen, auch weiterhin. Erst in zweiter Linie beeinflussen die positiven Regungen: Hoffnungen und Wünsche, das Weltbild. Wenn jene es düster gezeichnet haben, so erfindet der Lebensoptimismus Mittel und Wege, nicht nur die Gefahren dieser höheren Welt zu überwinden, sondern auch das harte und freudlose Alltagsleben freundlicher zu gestalten. So bemächtigt sich jener Trieb zur Erhaltung des seelischen Gleichgewichts des, wie oben gezeigt, bereits vorher vorhandenen Jenseitsgedankens, um in ihm das Diesseits zu verwurzeln. Der Mensch braucht Bürgen für seine zentrale Stellung in der Welt und für das Vorhandensein von Hilfs- und Abwehrmitteln gegen die Wechselfälle des Lebens. Diese Bürgschaft gibt ihm die transzendente Welt. So befestigt der Lebensoptimismus und seine Absolutsetzung die ganz anderem Anlaß entsprungenen Jenseitsvorstellungen und gestaltet sie freundlicher, und diese wiederum garantieren umgekehrt die einzige und unbezweifelbare Gültigkeit der optimistischen Lebensauffassung. Hier erscheint „Religion" als Absolutsetzung des von Haus aus nur menschlichen und naturbedingten Lebenswillens.

10 / Der Mensch will weiterhin aber nicht nur gewiß sein, daß ihm von höheren Mächten Hilfe im Daseinskampf wird, sondern auch worin sie besteht. Die Wirksamkeit der Mittel, die er anwendet, wird ihm darum erst als dämonische bzw. göttliche plausibel. Wir begegnen daher der „Religion" vor allem als derjenigen Seite an der medizinischen Kunst und Hygiene, welche deren Absolutheit und Unfehlbarkeit ausspricht. Der Arzt, der „Medizinmann", der die Mittel zur Bannung der Krankheitsdämonen kennt

und anzuwenden versteht, ist daher zugleich Zauberer und Priester, ja genießt sakrale Verehrung. Umgekehrt sieht auch heute der naive Mensch, zumal in ländlichen Gegenden, in den ihm verabreichten Pillen und Tränken der modernen Medizin zauberhafte und durch den menschlichen Verstand nicht faßbare Kräfte am Werk, deren Wirkungen er durch Gebete, Segenswünsche oder Verwünschungen unterstützen oder schmälern zu können glaubt. Die Wichtigkeit der Heilkunde für Gesundheit und Leben verlangt deren absolutistischen Charakter, dem nur durch ein ihn garantierendes, obwohl immer nur relatives „Jenseits" genügt werden kann. Die Auffassung ist auch dort nicht geschwunden, wo der Begriff der seelischen Heilung sich von dem der physischen zu differenzieren beginnt. Auch die Erlöser, die Heilandsnaturen, besitzen ihre Macht nur auf Grund transzendenter Zusammenhänge, die den Absolutismus ihrer Heilslehre sicherstellen.

11 / Daß ebenso die Sorge um die ernährende Flur, der Feldbau seine für den Menschen zentrale Stellung in Mythus und Kult widerspiegelt, ist bis in moderne Verhältnisse hinein spürbar. Die für den Menschen entscheidende Wichtigkeit besitzende Nahrungsquelle ist nicht nur menschlich, also relativ, sondern auch für die Götter bedeutungsvoll. Es gibt Vegetationsgötter und -dämonen, die an dem Gedeihen der Feldfrucht ein ähnliches Interesse nehmen können wie der Mensch selbst. Die Saat- (Vegetations-) und später die Erntefeste sind daher ihrer ursprünglichen Bedeutung nach Projektionen menschlicher Werte in die dämonische „Hinterwelt" bzw. in die götterhafte „Überwelt" und daher mit Zauberbräuchen bzw. Bitt- und Dankzeremonien verbunden. Der Gedanke, dem Fatum nicht ohnmächtig preisgegeben zu sein, sondern durch Zauber, Opfer oder Gebet wenigstens annäherungsweise Herr seines Schicksals zu werden, erhält auch dem heutigen Landwirt jene zum Leben so notwendige Unternehmungslust.

12 / Die Feier der Naturfruchtbarkeit erweiterte sich aber nicht selten zu einer Feier der Zeugungskraft überhaupt, einschließlich der menschlichen. Die höchste irdische Lust, zu der Menschen fähig sind, verlangt nach ihrer Verabsolutierung und erhält sie in der Sexualmetaphysik aller Zeiten, angefangen von den orgiastischen Ausartungen der Fruchtbarkeitsfeste, der Projektion der geschlechtlichen Wertung in göttliche Wesen, die sie legitimieren und ihre Absolutheit verbürgen: Kāma, Anahita, Ischtar, Aphrodite, Eros u. a., den damit verbundenen Mysterien, dem Phallusdienst, der Tempelprostitution bis zu der islamitischen Deutung des Geschlechtsaktes als einer religiösen Handlung, die darum auch im Jenseits geübt wird, und der abendländischen Auffassung des veredelten Geschlechtsumganges, der Ehe, die im Himmel geschlossen wird. Auch der Adoniskult und jene Formen des Jesus- und Mariendienstes gehören hierher, die in einer wenn auch unbewußten Verabsolutierung erotischer Wertungen bestehen, d. h. bei denen die Erotik zum Surrogat der Religion wird, (zum Unterschied von jenen ganz anderen Fällen, wo — wie in Goethes „Marienbader Elegie" — umgekehrt die Erotik zu religiösen Stimmungen führt). Der unverkennbare Rückgang in der Heiligsprechung irdischer, endlicher Werte, den die höheren Religionen aufweisen, zeigt sich auch hier. Im christlichen Himmel begegnen sich Braut- und Eheleute nicht anders denn als Bruder und Schwester und werden die Scharen

der Engel, Heiligen und seligen Geister nicht minder als die Gottheit selbst ohne leibliche Funktionen gedacht.

13 / Weit mehr als die erotischen vertragen und fordern die familiären Beziehungen des Menschen jene Sanktion, die in der Verjenseitigung liegt. Dem Durchschnittsmenschen ist seine eigene Sexualität peinlich und bewußtseinsflüchtig; sie erscheint ihm egoistisch, die familiäre Pietät dagegen von vornherein als moralisch und die Projektion der Familienverhältnisse in die absolute religiöse Sphäre daher unbedenklich. Zumal dem Gemüt der Frauen, den Hüterinnen des Familiensinns, ist dessen Legitimierung und Befestigung durch jene höhere Welt eine Forderung ihres Empfindens. In ihnen findet die Vorstellung eines besseren Jenseits für die verstorbenen Angehörigen und der Notwendigkeit von Totenopfern ihre natürliche Stütze. Weil ihnen der Gedanke der Endlichkeit und Nichtigkeit aller Verwandtschaftsverhältnisse unvollziehbar ist, erhoffen sie ein Wiedersehen nach dem Tode und finden Jenseits- und Unsterblichkeitsbeweise nirgends so starken Anklang wie im weiblichen Gemüt. Hier ebenfalls liegen die Wurzeln nicht nur für die Auffassung von der Kirche und der Gemeinschaft der Heiligen als einer großen Familie, deren Mitglieder sich gegenseitig ihren Überschuß an Verdiensten und guten Werken vererben und zuwenden, sondern auch für die geflissentliche Betonung und Ausgestaltung der Familienverhältnisse der Gottheiten: des göttlichen Buddha, der Aliden, der heiligen Familie, besonders Mariä, der Zuflucht bedrängter Mutterherzen. Das Motiv der Madonna mit dem Kinde findet sich daher auch in Ägypten (Isis mit dem Horusknaben), in Hellas (die *κουροτρόφοι*, namentlich Demeter) bei den Azteken und den Mayavölkern Mittelamerikas („unsere Mutter" Centeotl mit gleichnamigem Kind) [2]). Und im Zusammenhang damit erfahren die Familienereignisse der Geburt, Namengebung, des Eintritts ins Leben, der Eheschließung und des Todes jene Verabsolutierung, jene religiöse Weihe, welche für sämtliche menschliche Angelegenheiten augenblicklich eintritt, sobald sie einen bestimmten Grad der Wichtigkeit erreicht haben und vor dem Bewußtsein behaupten können.

Dieses Prinzip erklärt daher zur Genüge auch den chinesischen und japanischen Familienkult. Wohl ist der Animismus nicht aus einer einzigen Quelle herzuleiten. Aber die Genese tut nichts zur Sache, da die Motive wechseln. Heute ist das hartnäckige Festhalten an ihm und seine religiöse Ausgestaltung nur als Folge jenes Verabsolutierungsdranges der Familienbeziehungen zu verstehen. Die elementare Gewalt des Familiensinnes muß in die Augen fallen, sieht man, wie der ihm so ganz abholde ursprüngliche Buddhismus und auch die ihn verleugnende Lehre Christi von den beiderseitigen späteren Kirchen in gerade entgegengesetztem Sinne umgebogen worden sind. Gerade die Aussicht, die toten Angehörigen selig zu machen und zu erlösen, hat den Siegeszug des mahayanischen Buddhismus in China und Japan ermöglicht. In Japan besonders wurde nach dem Gebot des Shintoismus den Ahnen, den Kami, als göttlichen Wesen geopfert und die Lehre des Buddhismus diesem Pietätsbedürfnis angepaßt. Die Tempel sind mehr Gedächtnishallen als Andachtsstätten (Karl Florenz).

14 / Von hier aus ist die Brücke des Verständnisses zu jener familiären Auffassung der Gottheiten zu schlagen, welche ein verwandtschaftliches Band um diese und ihre Gläubigen schlingt. Das menschliche, zumal weibliche Bedürfnis nach Anlehnung, nach Betätigung der sozialen Gefühle des Vertrauens, der Verehrung, der Liebe, Ehrfurcht usw., überträgt diese von den Menschen auf die bereits vorher aus anderen Motiven seine Phantasie beschäftigenden Gottheiten. Das kindliche Ich-Du-Verhältnis zum Vater, des Vaters zum Kinde, wird in seiner Wertheiligkeit für den Menschen ins Riesengroße potenziert, sobald es sich um die Götter handelt. Aber diese werden menschlich gedacht, und es handelt sich für die ganze natürliche Religion um das Aufkommen keinerlei neuer Bedürfnisse und Gefühle, sondern lediglich um das Ausleben und Ausspinnen der auch aus irdischen Verhältnissen erwachsenen und daher an irdischen Verhältnissen — nur in geringerem Grade — zu befriedigenden sozialen Gefühle. So ist es nicht der Wunsch — der Mensch „wünscht" nicht, sondern „weiß" —, vielmehr der elementare Trieb, ihre volle Menschlichkeit auszuleben, welche reiche Naturen veranlaßt, sich der ohnedies als existierend vorgestellten Gottheit zuzuwenden, um einen ihrem quellenden Persönlichkeitserlebnis (als einem Gemisch von Vorstellung und Gefühl sozialer Art) würdigen Gegenstand zu haben.

15 / Dem Manne freilich liegen mehr Stamm und Staat am Herzen und seine Vorliebe für religiöse Vorstellungen erklärt sich daher aus seinem bei ihm kräftiger als beim Weibe entwickelten politischen Sinn. Im Totemismus der Naturvölker, ganz gleich, welches sein Ursprung gewesen sein mag, bezieht das Stammesbewußtsein die Tierwelt teilweise in sich ein und findet im Tierahnen und im Tier- oder Pflanzentotem mit seinen dämonischen Kräften Erfüllung seines absolutistischen Geltungsanspruchs. Weit mehr freilich verlangt der spätere Staat die gebieterische, ausnahmslose und daher nur durch Transzendierung zu gewährleistende Anerkennung. Darum sucht er sein Oberhaupt in einem Nationalgott und läßt seine Kriege durch einen Kriegsgott führen. Und umgekehrt ist sein irdisches Oberhaupt in irgendeinem Sinne absolut und göttlich, sei es, daß er selbst wie im alten Orient, im kaiserlichen Rom göttliche Verehrung genießt, oder daß wie in China und Japan bloß seine Abstammung göttlich und nur die Dynastie durch Gebet und Opfer gefeiert wird, oder daß wie in theokratischen Verfassungen der Hohepriester zugleich königliche Funktionen ausübt oder schließlich der Herrscher sich salben läßt und als von Gott eingesetzt betrachtet [3]). Dementsprechend findet bis in die neueste Zeit jeder Staat seine Bundesgenossen in den himmlischen Mächten, die insofern entweder von Haus aus nationale Funktionen ausüben oder aber durch besondere Gebete und Opfer erst zur Parteinahme veranlaßt werden. Bei Proklamationen, Nationalfesten, in Kriegserklärungen und Aufrufen an Volk und Heer ging es seit undenklichen Zeiten nicht ohne Anrufen der Götter. Bei dieser engen Verknüpfung von Thron und Altar ist die Religion durchaus eine Funktion des Staatsgedankens, der Patriotismus hat eine natürliche Neigung, selbst zur Religion zu werden (wozu es in Japan tatsächlich gekommen ist), und die Konsequenz, daß es damit eigentlich so viele Religionen geben müsse wie Staaten, ist im ganzen unabweisbar. Nur ist diese Bemerkung nicht bloß auf die politischen

Bedürfnisse der Menschen einzuschränken. Vielmehr gibt es so viele Verabsolutierungen, aufs Religiöse gehende Richtungen, als es menschliche Lebensnotwendigkeiten gibt. Daher rühren die unendlichen Widersprüche der verschiedenen ins Metaphysische gesponnenen Konsequenzen dieses Lebenswillens, aus denen erst die Intellektuellen der Völker mit mehr oder weniger Geschick Gedankensysteme verfertigen, welche jetzt als „Religionen" eine Selbständigkeit und scheinbare Naturentrücktheit besitzen, die ihnen von Haus aus ganz fehlt.

16 / Und im Zusammenhang damit steht die Heiligung der Rechtsverhältnisse als metaphysisch fundierter. Alle Völker halten ihr Stände- und Kastenwesen, wo sich ein solches ausgebildet hat, für von dämonischen Ahnen begründet oder von Göttern gestiftet. Die siegreiche Rasse betrachtet sich als Göttersöhne im Gegensatz zu der unterworfenen. Großen Einfluß auf die Rechtsverhältnisse hat die Tabuvorstellung, am auffälligsten in Polynesien. Sie reserviert dem Adligen ein auf dämonische Kräfte begründetes Vorrecht vor dem gemeinen Volk und sichert sein Eigentum vor Diebstahl. Darum sind die Richter nicht selten zugleich Priester. Das „Gottesurteil" ist vom primitiven Recht unabtrennbar [4]). Von der Schuld der Rechtsverletzung befreit nur dämonischer Zauber: die „Sühne", bis in die heutige Zeit für einen geheimnisvollen Ausgleich im Gerechtigkeitsempfinden Gottes oder an einem andern *τόπος νοητός* gehalten. An menschliche Willkür zu denken, ist angesichts solcher Projektionen nicht erlaubt. Diese sind vielmehr funktional an das Rechtsgefühl des Menschen gebunden. Er kann sich aus zwingenden psychologischen Ursachen den Inhalt seines Rechtsgefühls nicht anders als absolut denken (des Relativismus ist nur ein philosophischer Kopf fähig). Solche Empfindungen und Funktionen wie diesen Absolutheitsgedanken aber kann sich der naive Mensch nicht in abstrakter Begrifflichkeit, sondern nur im konkreten Gewande der Mythologie zu Bewußtsein bringen. Die Jenseitsvorstellung ist das gegebene Pendant zu jenem Gedanken, seine Übersetzung in den Dialekt des mythologischen Denkens.

17 / Es ist darum kein Wunder, daß schließlich die Moral selbst eine religiöse Fundierung erheischt. Mit steigender Erkenntnis ist der Mensch sich seiner elenden Lage bewußter und pessimistischer geworden. Sein Interesse mußte ihn die Gefahren und Schäden aufmerksamer ins Auge fassen und — gemäß jener in *5* u. *8* erwähnten fallacia apperceptionis — in personifizierender Weise verabsolutieren lassen. Die anthropozentrische Weltanschauung mußte sich damit befestigen, so daß sie intellektuell bis ins einzelne durchgeführt wurde. Tod, Krankheiten und Gefahren waren von je Werke der Dämonen. Sobald der Mensch an Götter glaubte, machte er wenigstens den majestätischen Tod zu ihrer Wirkung. Ja, die Kulturreligionen haben ihre besonderen Todes- und Totengötter und nehmen damit dem Tode wenigstens teilweise das Schreckliche. Ihnen gesellten sich die Elementargötter: des Sturmes, Unwetters, Meeres, Feuers, der Erde, Luft, von denen die Erdbewohner sich abhängig fühlten und die daher die Aufmerksamkeit betonen mußte. Aber der Mensch sah viel Böseres vor sich: die politischen und privaten Feinde mit ihrer Rachsucht, Untreue, ihrem verderblichen Haß. Dies Böse mußte nicht minder als das Gute personifiziert werden, wobei es nach Lage der Dinge nicht ausgeschlossen war, daß die Menschen die Über-

zeugung gewannen, die guten Gottheiten seien den bösen unterlegen. Die menschliche Ohnmacht mußte sich in jedem Falle der Weltregierung fügen und sich gegebenenfalls auch mit dem Teufel gut zu stellen suchen. So kann es zu einer Weltanschauung, einer Verabsolutierung mit negativem Vorzeichen kommen: dem Kultus der Teufelsanbeter in Syrien (der Jezidis), in Südindien, auf Ceylon usw. Daß die Mehrheit der Völker sich davon nicht befriedigt fühlen konnte und nicht nur das, was ihr Interesse erregte, sondern auch, was den Gegenstand ihrer Wünsche bildete, verabsolutierte, leuchtet ein.

Denn die Selbsterhaltung der Seele erfordert, daß der unvermeidliche relative Pessimismus bezüglich des nackten irdischen Daseins durch einen absolut geltenden Optimismus überwunden werde. Das „Gute“ kann aber nur auf Grund einer entsprechenden Metaphysik triumphieren. Die menschliche Moral verlangt den Sieg der „guten“ Mächte über die bösen — „gut“ in der naiven Doppelbedeutung des Physischen wie Moralischen verstanden. So sind die dualistischen, aber „ethischen“ Kulturreligionen als Verabsolutierungen des moralischen — aber immer noch endlich-biologischen — Wertens zu verstehen. Die Erfüllung dieser Werte, die im Leben so unvollkommen zur Geltung gelangen, zu verbürgen, taugt aber nur eine ausgleichende Gerechtigkeit, welche sie belohnt und ihre Nichtachtung bestraft. Der unabweisliche Vergeltungsgedanke muß sich jedoch mit der Vorstellung einer höheren Wirklichkeit verbinden, um durchführbar zu sein. Der Ort, wo die Vergeltung stattfindet, ist daher, so schließt der religiöse Mensch, diese ersehnte höhere Wirklichkeit selbst, die absolute Welt, die alles Unrecht im Leben als nur bedingt, alles Elend des Gerechten als nur vorläufig aufweist. Dieser Ort, diese absolute Welt, ist aber keine andere als die Welt der Abgeschiedenen. An deren Fortleben glaubte der Mensch von je. Wenn irgendeine Welt die absolute war, so konnte es nur diese geheimnisvolle und unstreitig mächtigere sein. Die letzten Dinge des gewöhnlichen Lebens sind die ersten des jenseitigen. Das Totengericht und mindestens noch die Hölle sind daher wichtige Bestandteile aller Kulturreligionen. Sie sorgen zugleich für eine bessere Anerkennung der moralischen Werte schon hier auf Erden. Der bewußte Wille wird zuerst hierfür gewonnen. Sein Produkt sind die Bußübungen und die Beichte, wie solche im Katholizismus und im Buddhismus in Brauch ist und in Mexiko war (hier konnte sie freilich nur ein einziges Mal abgelegt werden) [5].

18 | Ihre höchste Erfüllung finden die menschlichen Werte natürlich dann, wenn das als moralisch gut gedachte Absolute nicht in der jenseitigen Welt bleibt, sondern von dort aus die Welt des Bedingten und Unzulänglichen beeinflußt, ja in dieser selbst erscheint, „Fleisch annimmt“ und, obwohl nun selbst in bedingtem, unzulänglichem Gewande erscheinend, dennoch die Gewißheit von der Existenz des Absoluten aufs Höchste steigert. Das Absolute kann als singuläre Erscheinung in der Welt auftreten wie die Inkarnationen des Absoluten im Buddhismus, Neuplatonismus, Christentum und Islam, es kann — und teilweise zugleich — als Heilsgeschichte der ganzen profanen Geschichte ihr Sinnloses und Unzulängliches nehmen und sie durchgeistigen (persische, jüdische, christliche, mohammedanische Religion).

Auf solche Gedanken kommt der Verabsolutierungsdrang der im physischen und moralischen Elend schmachtenden Völker unabhängig voneinander ganz von selbst. Die bloße Verabsolutierung der Moral mit Hilfe göttlicher Gesetzgeber und Richter tut es nicht. Die Moralerfüllung bleibt auch so noch unzulänglich, und der Mensch wird sich seines Jammers nur bewußter. Seinen Wunsch nach Erlösung macht er konsequent zum Wunsch des Absoluten selbst und erwartet den Erlöser, den Messias, wie ihn die Buddhisten, die Manichäer, die Ismailiten, manche Schiiten [6] und einige Sekten in mehrfacher periodischer Parusie, die Zarathustrier, die Juden, die ausgehende Antike, der Mahdismus [6], die Azteken [7] als einmaligen erwartet haben bzw. erwarten. Meistens ist mit der Erscheinung des Heilandes auch die vollständige Erlösung der Menschheit vom Weltelend verbunden oder wird, wie im katholischen Christentum, der Erlöser beim Weltende als noch einmal herabkommend gedacht. Diese Wichtigkeit, welche die metaphysischen Mächte dem Menschen beilegten, mußte seinen Wert und den seiner Wertungen ungemein befestigen. Von den wenigen Fällen, wo es sich um geistige Werte handelt, sehen wir dabei ab. In den Massen war es lediglich das *menschliche* Leben und Schicksal — und kein übermenschliches —, welches zur Debatte stand und welches jetzt durch Verabsolutierung befestigt wurde und zu jenen däumlinghaften Überhebungen führte, von denen jedes Blatt der Geschichte erzählt. Jedenfalls stieg durch die Versöhnung des Menschen mit den ihm übergeordneten Mächten der eingebildete Wert seiner Seele und damit sein Selbstbewußtsein.

19 / Solche Vorstellungen wie die zuletzt gestreiften sind schon nicht mehr für die natürliche Religion allein charakteristisch, führen vielmehr bereits stellenweise über diese hinaus und kommen auf das Konto des Geistes. Denn die Durch- und Vergeistigung des Diesseits muß notwendig zum Aufhören des Jenseits führen. Wird das zeitliche oder ein überzeitliches, aber immer „gegenwärtiges" Leben bereits als absolut aufgefaßt, so brauchen die zeitlichen Lebenswerte nicht eigens noch verabsolutiert zu werden. Die in wörtlichem Sinne „jenseitige" Welt ist damit zum mindestens überflüssig. Wie die sichtbare Welt zu ihrer Erklärung eine Überwelt notwendig machte (*8*), so führ tder vertiefte Überweltgedanke zur sichtbaren Welt „zurück" — nur eine Wirklichkeitsstufe höher (die Dialektik des Geistes schraubt sich spiralförmig vor- und aufwärts).

Aber dazu ist es für die Völker als Gesamtheiten niemals gekommen. Die „Überwelt" blieb bestehen und feierte ihren Triumph damit, daß sie der mit gesteigerter Intelligenz allenthalben nötig gewordenen *wissenschaftlichen Bearbeitung* als Material diente. Denn mit steigender Kultur wird auch der Verabsolutierungsdrang bewußter und absichtlicher. Er arbeitet methodischer und sucht nicht bloß die Existenz absoluter menschlicher Werte auch wissenschaftlich sicher zu stellen, sondern verabsolutiert auch gleichzeitig die sakrale und alle mit ihr zusammenhängende Wissenschaft selbst, indem sie als von den göttlichen Mächten selbst verkündet ausgegeben wird. Das erhöht zugleich das Ansehen der Wissenschaft wie der Religion. Daß es sich dabei um einen Zirkelschluß handelt, schadet dieser Denkweise in den Massen der Laien wie der Priester nicht, wie die

Geschichte bis zum heutigen Tage lehrt. Es ist also in doppeltem Sinne von der „Verabsolutierung der Wissenschaft“ die Rede, nämlich im Sinne des Genitivus subjektivus wie objektivus.

Die Verabsolutierung und Garantierung, welche die Wissenschaft vornimmt, betrifft vor allem die *Geschichte*, welche nichts anderes als Geschichte der menschlichen Werte ist. Sie wird zur Erlösungsgeschichte, beginnt mit dem „Sündenfall“, sei es der Menschen oder der Gottheit selbst, und endet als Eschatologie mit den „letzten Dingen“. Vor der Geschichte der Menschen aber fehlten die menschlichen Werte des Guten und Bösen nicht, da sie ja eben verabsolutiert sind. Vor dem Menschen waren nur die Gottheit und die Welt. So führte die Geschichte von selbst zur Geschichte von Weltentstehung und Weltuntergang. Die absolute Wertung der menschlichen Seele legt deren Präexistenz und Gottähnlichkeit nahe. Wir kommen von selbst zur *Naturwissenschaft* und *Psychologie*. Im engsten Sinne von Gott, dem Erlöser und dem Heilswert handelt die *Theologie*. Sie ordnet die Dynastien und Verwandtschaftsverhältnisse der Götter. Sie stellt sie zusammen zu Binitäten (Frühchristentum), Trinitäten (Assyrien, Brahmanismus, Hinduismus, Hellas, Christentum, Germanien, Japan, China), Quaternitäten (ansatzweise im Christentum)[8], Quinitäten (Mahdismus)[9], Neunheiten (große und kleine, Ägypten)[10]. Sie gibt Topographien des Himmels und der Hölle, Psychologien Gottes und der Engel. Die Lebenswerte erhalten wissenschaftliche Sanktion.

Die menschliche Wissenschaft aber wird selbst sanktioniert und verabsolutiert. Denn auch sie ist ein menschlicher Wert und hat auf diese Erhebung in eine höhere Welt Anspruch. Daher wird überall betont, daß es sich nicht um bloß menschliche Feststellungen in der Theologie und den ihr benachbarten profanen Disziplinien, sondern um göttliche Offenbarungen handle. Wir brauchen auch hier keineswegs in eine Zeit zurückzugehen, wo die Wissenschaft überhaupt im Banne der Religion oder, wenn man will, die Religion noch im Banne der Wissenschaft lag, wo beide sich noch nicht differenziert hatten. Alle primitive d. h. noch nicht autonom gewordene Wissenschaft trachtet ebenso wie die heteronome Moral, Recht, Familiensinn usw. nach einer Verankerung in einer höheren Sphäre, die ihre absolute Gültigkeit verbürgt.

20 | Und nicht minder weiß der Mensch sein *ästhetisches Empfinden* zu einem Organ angeblich höherer Erkenntnis zu erheben. Als Naturgefühl neigt dies dazu, die Naturschönheiten für mehr als subjektive, wenn auch allgemein-menschliche, Phänomene zu halten und sie, sei es im Willen eines allgütigen Vaters, sei es in den ewigen Ideen oder im elementaren Schöpferdrang der sich selbst gebärenden Gottnatur wurzeln zu lassen. Die weniger anthropistische Denkart huldigt wie bei Plotin, Schelling und dem ihm verwandten romantischen Kreis einer metaphysischen Ästhetik und ästhetisch fundierten Metaphysik, oder sie nimmt wenigstens eine Angelegtheit des Kosmos auf positive ästhetische Wirkungen an. In beiden Fällen wird eine spezifisch menschliche Betrachtungsweise zu einer Angelegenheit des Universums. Und ohne die Frage nach dem Wert und der Wahrheit dieses Verfahrens aufzuwerfen, beachten wir, daß auch hier der kontinuier-

liche Übergang von der profanen zur religiösen Denkart genau nachweisbar ist und daß sowohl die beidemal vorkommenden Klassen der subjektiven Bedürfnisse und Gefühle als auch der objektiven Geltungssphären der irdischen und überirdischen Objekte keine Kluft, keinen erkenntniskritischen Dualismus begründen, sondern die Homogenität der intellektuellen wie der emotionalen Elemente in beiden Sphären dartun. Es sind auch hier nur alte Bekannte, die uns im „Jenseits" wie in der das „Jenseits" suchenden Seele begegnen.

Noch offenbarer sind die metaphysischen Projektionen des Kunstschönen. Einige positive Religionen, wie die vedisch-brahmanische, die spätbuddhistische, die hellenische, die germanische, die römisch- und griechisch-katholische, aber auch manche metaphysische Philosopheme wie das platonische, das plotinische, das spinozistische und dessen Abkömmlinge: das goethische, das schellingsche, das fechnerische Weltbild üben wegen ihres hohen poetischen Reizes auf künstlerisch empfängliche Menschen einen tiefen Eindruck aus, dessen andere Religionen wie die chinesische, die echt buddhistische, die jüdische, römische, protestantische durchaus entbehren. Das gleiche gilt für einzelne religiöse Vorstellungen wie die der unbefleckten Empfängnis, der Abendmahlsfeier usw. Es ist nun kein Zufall, daß viele diese Poesie nicht empfinden können, ohne sie auch ihrem Wirklichkeitscharakter nach zu bejahen, daß sich ihnen das bloß Künstlerische in ein Metaphysisches verwandelt. Es offenbart sich in dieser Tatsache ein seelischer Zwang, dem sich, wenn überhaupt, nur ganz aufrichtige Menschen zu entziehen vermögen: sich nur an dem restlos erfreuen zu können, was man auch, wenn selbst noch so leise und verstohlen, absolut zu setzen vermag. Bei mäßigem Eindruck ist dieser Zwang nur vorübergehend, bei Menschen dagegen, die von seinem künstlerischen Reiz aufs tiefste ergriffen sind, emanzipiert sich der künstlerische Inhalt von aller Form und damit von dem für die Kunst unerläßlichen Scheincharakter. Es ist dann nicht immer leicht zu sagen, wo die Illusion aufhört und der Mythos anfängt. Daß manche Romantiker durch den Übertritt zur römischen Kirche die Verabsolutierung ihres künstlerischen Eindrucks krönten, ist nur eine Steigerung in derselben Richtung. Und in Nietzsche selbst, der es Wagner nicht genug verübeln konnte, daß er in die „Herzensmausefalle" ging, waren Weltanschauungsmotive wirksam, deren rein künstlerischen Charakter er seiner zersetzenden Kritik zum Trotz nicht aufrecht erhalten konnte, die zu verabsolutieren vielmehr auch sein seelischer Mechanismus ihn zwang. Denn zwischen erlebtem Wert und gedachter Geltung herrscht ein Verhältnis seelischer Abhängigkeit und Solidarität: das eine Moment kann sich nicht steigern ohne das andere. Wo der Mensch seine Kräfte auslebt und — wie es dem Künstler ziemt — Vollmensch zu sein und rauschartig aufs Ganze zu gehen strebt, da vermag der Intellekt mit seinem verabsolutierenden Existentialurteil hinter der Fülle künstlerischer Schönheitserlebnisse nicht skeptisch zurückzubleiben.

21 / Die bisher besprochene wichtige Hilfe, welche die natürliche Religion dem Leben dadurch leistet, daß sie seine Grundtatsachen in eine höhere, absolute Sphäre hebt, macht die religiösen Phänomene, den Kultus und die

Kultusmittel: Priester, Kultusgemeinschaft, Opfer, Zauber, Gebet, Wort, Schrift usw. so wichtig, daß sie selbst mehr und mehr Selbstzweck werden und sich als selbständige Lebenswerte neben die andern Lebenswerte reihen, denen sie im Grunde zu dienen haben. Die ursprünglichen religiösen Motive werden in den Hintergrund geschoben. Manche andere Erscheinungen wie der Geiz zeigen eine ähnliche Motivverschiebung. Da alle Lebensbedingungen verabsolutiert und ihre Erfüllung damit der Seele verbürgt werden können, so kann dies infolgedessen auch mit dem religiösen Bedürfnis geschehen. So kommt es zu einer Verabsolutierung der selbst erst durch Verabsolutierung entstandenen religiösen Phänomene, also zu einer Verabsolutierung in der zweiten Potenz.

Die Ursachen dafür, daß es zu einer solchen Nebenordnung der doch erst sekundären religiösen Werte mit den primären Lebenswerten kommt, sind anscheinend nicht auf eine einzige Formel zu bringen. Ursprünglich hat der Mensch sich begnügt, Garantien zu haben und nach Garantien für die Garantien nicht gefragt: dann aber änderten sich die Bedingungen der religiösen Werte selbst. Der Mensch machte die Erfahrung, daß auch sie und auf verschiedene Weise gefährdet waren. Sie konnten durch erzwungenen Religionswechsel oder durch synkretistische Verunreinigung mit fremder Religion teilweise zerstört werden. Kriegerisches Unglück wie friedlicher Handelsverkehr gaben die Voraussetzung dazu. Oder es wird der Mensch mit höherer Kultur leicht gegen das allzu Positive und geschichtlich Bedingte in der Religion und damit auch gegen diese selbst gleichgültig, da die lebendige natürliche Religion nur in streng positivem Gewande möglich ist. Sowohl religionsgeschichtliche Kenntnisse wie das Leben und seine Anforderungen selbst geben dazu die Veranlassung (nur ein lebensnotwendiges und unausrottbares religiöses Minimum bleibt). Oder es sinkt nicht wie hier die Wertstärke, sondern die Werthöhe der Religion: die Gottheit gleitet von ihrer biologisch hohen Aufgabe der Heiligung der Lebensbedürfnisse, der „Erhaltung der Werte" (Höffding) zu einem gemeinen Mittel und Werkzeug herab. Wir erinnern nur an den Neger, der seinen Fetisch prügelt. Oder es muß die Wertstärke gerade infolge einer unnatürlichen Erhöhung der religiösen Werte, nämlich ihrer Vergeistigung durch die Religionsstifter sinken, da die Massen mit den zu erhabenen und die Lebensbedürfnisse nicht mehr befriedigenden, auch nicht mehr beeinflußbaren Gottheiten nichts anzufangen vermögen und darum der Vermittlung bedürfen. Hier ist die Stufe des Wertes zu hoch, als daß er von den Massen kräftig genug empfunden werden könnte.

Alle die Umstände beeinträchtigen die religiösen Phänomene, die entweder von ihrer Werthöhe (Wertstufe, Wertheiligkeit) oder ihrer Wertstärke herabsinken, d. h. entweder entarten, aber sich behaupten oder bis auf das religiöse Minimum dahinschwinden [11]). Hiergegen muß sich die Religion zur Wehr setzen, vor allem in den ihr beruflich Ergebenen: den Priestern, und einem Teil der Gläubigen. Die religiösen Werte, die Anker der Seele, werden selbst erst verankert. Ohne eine gewisse Vergröberung geht das freilich nicht ab. Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß die absichtliche Beschäftigung mit der Religion diese veräußerlicht; das grelle Licht des Be-

wußtseins ist ihr nicht günstig. Sie bekommt sozusagen „Schwielen“, aber gerade diese erhöhen ihre Lebenstüchtigkeit. Weil die metaphysischen Mächte als die Verkörperungen der religiösen Werte in die Gefahr geraten, nicht mehr als verabsolutierende Bürgen der Lebensnotwendigkeiten empfunden zu werden, darum werden sie selbst der Verabsolutierung und Garantierung bedürftig, damit sie ihrerseits ihre verabsolutierende und lebenserhaltende Funktion ausüben können. Die Bürgschaft für die Heiligung der nichtreligiösen Lebenswerte ist nun doppelt vermittelt: erstens durch den Kultus der Götter und zweitens durch den Kultus dieses Kultus oder, anders ausgedrückt: durch die religiösen Werte und durch die noch stärkeren Wertungen dieser Werte. Wir nennen sie die mittelbar religiösen oder ultrareligiösen Wertungen.

22 / Es liegt in der Natur der Sache, daß solche Verabsolutierung in der zweiten Potenz selbst sichtbar oder fühlbar genug ist, um eine höhere Gewißheit zu besitzen und für gewöhnlich keine Verabsolutierung dritten Grades notwendig zu machen. Die ultrareligiösen Werte gelten absolut, ihre Verkörperungen sind der Kultus und alles, was dazu gehört: die Kultusmittel, also nicht bloß die Priester, Kultgemeinschaft, Kultusstätte, Opfer, Gebet, sondern auch das Kultwort, die heiligen Schriften, der Glaube, die ganze „Religion“, d. h. das positive Glaubenssystem. Darum erhält für diesen Zusammenhang die Rede vom wahren Glauben, von der „richtigen Religion“, von den „echten Schriften“, vom „Ketzer“, vom „gültig geweihten Priester“, vom „rite vollzogenen“ Opfer usw. einen besonderen Akzent, der im Naturzustande noch fehlt (denn die bloße Idee von der richtigen Religion fehlt nirgends). Man glaubt nicht direkt und unmittelbar an die Götter, sondern in erster Linie an die rite vollzogene Kultushandlung, an die echte Kirche, an das gültig gespendete und empfangene Sakrament, an die vorgeschriebene Formel, an die kanonisierte Schrift, an das heilige Wort, an das feierlich verkündete Dogma, an den wahren Glauben und den richtigen Begriff. Sehr leicht geschieht es dann, daß neben den primären metaphysischen Mächten nun auch noch die religiösen Werte, die im Kultus steckende Zauberkraft göttliche Verehrung genießen, daß das Kultusmittel selbst zum Gott wird. So kommt es zu den kultischen oder ultrareligiösen Gottheiten als den Verkörperern nicht der Lebens-, sondern der religiösen Werte: dem Soma der Inder, dem Haoma der Perser (Opfertrank), vielleicht auch dem wenigstens teilweise so zu deutenden Agni der Inder, dem der Atar der Perser (Opferfeuer) [12]) entspricht, jedenfalls dem Brahma: ursprünglich bloß der religiös zauberkräftigen „Rede“ (dem Kultwort), mit dem man alle Götter sich zu Willen zwingt und die schließlich zur höchsten Gottheit, ja zum pantheistischen Weltprinzip wird. Glauben an ihre Göttlichkeit heischende Hierarchien finden wir in Israel, Delphi, Rom, China, Japan, Mexiko usw., Päpste im Christentum, Lamaismus und bei den Peruanern [13]). Sie verabsolutieren in irdischen „Gottesstaaten“ die religiösen Werte, welche dadurch in den Stand gesetzt werden, die biologischen Werte zu heiligen. Der Glaube an heilige Bücher findet sich in allen Kulturreligionen. Die ultrareligiöse Verabsolutierung kann so weit gehen, „daß man sich zuweilen bis zur Behauptung verstieg, selbst das materielle Koranexemplar mitsamt Einband

und Futteral sei ewig“[14]). Der Glaube an Gebetsformeln und Worte ist noch weiter verbreitet. Mit einem Ahuna-Vairya-Gebet verscheuchte Zarathustra die Devs (Teufel) unter die Erde, mit dem Asha Vahishta, der heiligen Gebetsformel des Avesta, verwundet er selbst den Ahriman[15]). Ja, stärker scheint das Gebet nicht vergöttlicht werden zu können, als wenn es als eine Macht verehrt wird, der sich selbst die einzige Lichtgottheit der Perser beugt und von der sie sich abhängig fühlt. Aûharmazd als Oberpriester und sein Engel Schrōsch als Hilfspriester halten selbst die Gebetsgürtel in den Händen und beten, bis der böse Feind Aharman und sein Genosse von der Kraft des Gebets in die Finsternis gestürzt werden[16]). Und doch geht die Verehrung des Brahma der Inder noch darüber hinaus. Von ihm hängen nicht nur alle Götter ab (auch die indischen Götter beten), es ist selbst das Unvergängliche und erhält Himmel und Erde[17]). Auch jene Sitte, für den Toten nicht nur Gebete lesen zu lassen, sondern ihm einen Kleriker mit ins Grab zu geben, der dauernd auf dem Wege ins Jenseits ihn mit den vorgeschriebenen Gebeten begleitet, gehört hierher. Das ohnedies schon das Jenseits erschließende Gebet wird durch die Tötung des Betenden und seine damit vollzogene Erhebung in die Welt des Absoluten noch einmal verabsolutiert. Schließlich sei des Glaubens an die Inspiration, an die Unfehlbarkeit, an den Glaubensschatz gedacht. Die richtigen Begriffe consubstantialis, transsubstantiatio, immaculata conceptio usw. sind die notwendigen ultrareligiösen Werte, durch deren Vermittlung man erst zu den religiösen Werten gelangen kann, welche ihrerseits die Lebenswerte verabsolutieren.

Übrigens scheint es ein Gesetz zu sein, daß mit steigender Intelligenz und Kultur auch das Bedürfnis nach Vermittlung steigt. Die Spannung zwischen Kultur und natürlich-religiösem Bedürfnis wächst ins Ungeheure. Der erhabene Gott des Kulturmenschen kann diesem Bedürfnis nicht mehr genügen. Da muß die Differenz ausgeglichen werden: diesem Zweck dienen die gesunkenen indischen Götter, die Bodhisattvas, die Heiligen und Priester, im Abendlande außer den Priestern und Heiligen besonders die Gottesmutter und der Logos, so daß hier von einer wenigstens dreifachen Vermittlung des letzten und obersten religiösen Wertes gesprochen werden darf. Mit noch weiter steigender Kultur springt dann der straff gespannte Bogen: die multiplizierte Vermittlung verschwindet, die religiösen Werte werden entweder abgelehnt oder unmittelbar erlebt.

23 / Aus diesem Querschnitt durch das Gesamtgebiet des religiösen Komplexes erhellt somit die Vielheit und Verschiedenartigkeit (Heterogenität) der natürlichen religiösen Erscheinungen. Sie stellen ein buntes Sammelsurium einander oft genug widersprechender Neigungen und Bestrebungen dar, die nur durch das klassische Mittel aller unserer Wollungen: Vorstellung und Intellekt, zur Einheit zusammengehalten werden. Der wollende Mensch muß absolut wollen und ist mindestens in diesem Augenblick des Wollens ein optimistischer Metaphysiker. Das ist die kürzeste Formel für die natürliche Religion. Sofern der Mensch dann diese metaphysische Stimmung festhält, wird er selbst „religiös“ genannt. Der Mensch besitzt also tatsächlich eine Anlage zur

Metaphysik und Religion, zur Verabsolutierung seiner endlichen Bestrebungen. Aber sofern er im Grunde niemals ein Interesse an dieser Religion an sich besitzt, sondern sein religiöses Interesse sich stets auf das Interesse an einem irdischen Lebensbedürfnis zurückführen läßt, besitzt die natürliche Religion keine selbständige Existenz neben den selbständigen Lebensfunktionen: Erwerb, Recht, Moral, Politik usw. Es gibt kein selbständiges vulgärreligiöses Leben, das nach Abstraktion von den übrigen Lebensbedürfnissen übrig bliebe. Das Natürlich-Religiöse ist eine Richtung des natürlichen Vorstellens und Denkens, eine unablösliche „Seite", ein integrierendes Moment des immer nur irdischen Strebens, aber kein selbständiger Faktor.

2. Längsschnitt durch das Objekt

24 / Der eine von uns gelegte Querschnitt zeigte viele Tendenzen. Durch eine jede von diesen können wir einen Längsschnitt legen, um zu sehen, ob die Tendenz zeitlich beharrt oder ob sie von anderen abgelöst wird.

In der Tat zeigen auch die Längsschnitte, daß nichts Einheitliches vorliegt. Die Motivverschiebung (Heterogonie der Zwecke) sorgt dafür, daß auch bei dauerndem Festhalten der Vorstellungen, Begriffe und Verrichtungen deren Sinn und Zweck wechselt. Die verabsolutierende religiöse Welt tritt, der Fähigkeit des Intellekts zur Aufmerksamkeit entsprechend, zwar sehr früh selbständig und äußerlich von den Lebenswerten losgelöst, hervor, so daß der Intellekt an ihre Selbständigkeit und reine Zweckfreiheit glauben kann. Kommen nun gar noch die ultrareligiösen Wertungen hinzu, dann kann die Zweckbedingtheit äußerlich noch mehr zurücktreten und der Eindruck einer zweckfreien und nur um der Götter willen geübten Religiosität verstärkt werden. Aber auch diese Hypertrophie des religiösen Lebens vermag es von dem biologischen Untergrund nicht loszulösen. Denn es dient den Lebenswerten, wenn es sie auch wieder scheinbar beherrscht. Jedenfalls ist die „Herrschaft der Religion" über die Lebensgebiete in gebundenen Kulturen zugleich eine Unterordnung. Wenn sie z. B. die Sexualität, die Königsmacht, den Familiensinn einschränkt, so tut sie dies nicht ohne eine Befestigung und Verabsolutierung innerhalb dieser Schranken: die Kinderzahl steigt, die Dynastien blühen empor, die Zahl der Familiengründungen und der glücklichen Ehen nimmt zu. Darum darf auch in den am stärksten gebundenen Kulturen die Religion lediglich als eine Funktion der natürlichen Lebenswerte (aber nicht des Geisteslebens!) aufgefaßt werden. Auch die Schale der Schildkröte entspringt und dient deren Lebenswillen, ob sie ihn auch äußerlich behindert.

Von einer „Vorherrschaft" der Religion für die primitive Zeit oder für die Zeit der „gebundenen Kultur" kann also gar keine Rede sein, wie man von einer solchen vielfach gesprochen hat. Es ist nicht wahr, daß die Religion eine Kultur im ganzen „bindet". Vielmehr gibt sich eine Kultur die ihr angemessenen religiösen Schranken selbst, und diese hemmen nur den einzelnen, der ihr entwachsen ist. Nicht die Religion, sondern das Leben mitsamt der ihm jeweils eigentümlichen Lebensanschauung bindet die

Kultur und verhindert ihren Aufstieg, die Religion ist nur der gefühlte und gedachte Ausdruck dieses Lebens selbst. Da die religiöse d. h. absolutistische und hoffnungsfreudige Auffassung nur ein ganz neutrales und zudem außerordentlich taugliches Mittel für die verschiedensten, ja für alle Zwecke des primitiven Menschen darstellt, denen es stets und mit Erfolg dienstbar ist, so herrschen in Wahrheit die menschlich-irdischen Zwecke und keine anderen, weil es eben keine anderen gibt — am allerwenigsten ein letzter religiöser Zweck, der nur in der Einbildung der Gläubigen selbst existiert. Kommt es dann in jenen frühen Zeiten einmal dazu, daß die religiöse Richtung einen menschlichen Zweck vereitelt, so ist das ein singuläres Ereignis, das angesichts des großen Nutzens, den die religiöse Betrachtung im ganzen bietet, in Kauf genommen werden muß. Um ihrer selbst willen hat noch kein Volk der Erde seine Götter verehrt; das wäre keine natürliche Religion mehr. Die Sehnsucht nach einer religiösen Welt an sich, die Bejahung Gottes, auch wenn damit keine jenseitige oder irdische Seligkeit verbunden wäre, kommt in diesem Zusammenhange gar nicht vor.

25 / Die natürliche Religion ist also niemals Selbstzweck, immer ist sie vielmehr selbst durch die Bedürfnisse des Lebens motiviert, und diese Motive können wechseln, ohne daß die religiösen Vorstellungen und Begriffe es ebenfalls müssen. Besondere religiöse Motive gibt es daher nicht, und die ultrareligiösen Wertungen besitzen, wie wir gesehen haben, ihre Selbständigkeit ja auch nur geliehenerweise.

Wenn also Motive wechseln, so können es nicht die religiösen Motive sein, sondern nur die des Lebens selbst: bald ist es der Richter, bald der Sterbende, bald der Lehrer, bald der taufende Geistliche oder der Kriegsmann, welche sich des Namens Gottes zu ganz verschiedenen, ja entgegengesetzten Zwecken, bedienen. Es gibt demnach eigentlich so viele Religionen, d. h. Verabsolutierungen, als Lebensgebiete da sind, die verabsolutiert werden sollen. Wegen der natürlichen Armut des Intellekts und der zur Verfügung stehenden Vorstellungen ist die natürliche Religion ein Universalmittel für einander entgegengesetzte Zwecke und beruht hierauf ihre Vieldeutigkeit. Die Religion schöpft ihren Inhalt nicht aus sich, sondern entnimmt ihn dem Lebensgebiet, dem sie dient. Sie bedarf eines Inhaltes, den sie verabsolutieren kann und ist ohne diesen nichts.

Dagegen kann das Leben aus irgend welchen Motiven gelegentlich auf Verabsolutierung verzichten und damit die Religion ausschalten. Dies geschieht, wo entweder das betreffende Lebensgebiet der religiösen Verabsolutierung selbst oder ihren unerwünschten Nebenwirkungen widerspricht. Jenes ist der Fall in der spielenden ästhetischen Betrachtung, dies, wo die kräftig gewordenen Lebenstriebe ohne die religiöse Verabsolutierung auszukommen glauben: im Geschäft, Recht, in der Wissenschaft, Politik usw., wie überhaupt manche Menschen eine Virtuosität darin besitzen, ihre — ihnen sonst nützliche — Religion rechtzeitig „schlafen zu schicken". Spiel und zweckfreie Kunst brauchen Unmotiviertheit, und wo die biologisch wichtigen Motive fehlen, da fehlt der Ernst und die nur im Ernst mögliche Religion. Die symmetrischen Striche der Zauberer zu sakralen Zwecken erregten das Gefallen ob ihrer unbeabsichtigten ornamentalen Wirkung. Das Motiv verschob

sich, ja im engeren Sinne des Lebenszwecks fiel es ganz aus und damit auch die nur biologisch zu motivierende natürliche Religion, so daß wir heute an Arabesken u. dgl. ein lediglich ästhetisches Gefallen empfinden. Das gleiche gilt von der Tiernachahmung, dem Klang der Schlaginstrumente usw. So können sich die natürlichen Lebensgebiete, dann aber auch die Geistesgebiete: autonome Kunst, Philosophie, Wissenschaft, Sittlichkeit, von der religiösen Verabsolutierung befreien, weil sie die Bürgschaft für ihr Daseinsrecht mehr und mehr aus sich selber schöpfen.

26 / So allein wird auch erklärlich, wie die natürliche Religion mit zunehmender Kultur und Bildung mehr und mehr auf das religiöse Minimum herabsinkt. Dies ist eine notwendige Folge der wachsenden Befreiung der Lebensgebiete von der fördernden, aber auch beschränkenden religiösen Denkweise. An bestimmten Punkten der Entwicklung wird die Beibehaltung der religiösen Vorstellungen und Absichten für die Wissenschaft, für die Philosophie, für die Heilkunde, später für die Kunst, für Recht, Gesetzgebung, Verwaltung und Politik zum Hemmnis. Denn mit fortschreitender Kultur und freierer seelischer Haltung wird der seelische Druck solcher Vorstellungen, welche von sich aus das reifer gewordene Leben beeinflussen möchten, unerträglich. Mit der fortschreitenden Verweltlichung der Lebensgebiete muß daher auch das Reich des natürlich Religiösen enger und enger werden; zuerst fallen die ultrareligiösen, dann ein großer Teil selbst der religiösen Werte dahin. Wir wissen, daß sowohl die Kunstübung wie die Kunstbetrachtung nur dort rein und ungehemmt sich entfalten können, wo das künstlerische Interesse jedes religiöse wie nationale, sexuelle, moralische usw. kurz jedes stoffliche abgelöst hat. Entsprechend waren die himmlischen Mächte für die Wissenschaft eine brauchbare Hypothese nur, solange mythologische und anthropistische Betrachtung als legitime Denkmittel galten. Heute widerspricht das dem Geist der Wissenschaft; wir können dem an den Einfluß himmlischer oder teuflischer Gewalten auf irdische Dinge Glaubenden nicht einmal mehr eine besonders fromme Denkart, sondern nur mangelnden wissenschaftlichen Sinn nachsagen. Und wenn seit Kepler und Newton wohl in der Astronomie, dagegen in der Geschichte der eigenen Religion, wie auch in der Betrachtung des täglichen Lebens der theologische Vorsehungs- und Wunderglaube noch immer nicht abgewirtschaftet hat, so beweist das einerseits lediglich die Zähigkeit des menschlichen Verabsolutierungsdranges, anderseits den schlechten Geschmack mancher Theologen, die sich sagen müßten, daß nur die im Verhältnis zu anderen Wissenschaften nun einmal trüben geschichtlichen Zusammenhänge ihnen das Fischen gestatten. Heute ist die Religion aus dem öffentlichen Leben der meisten Kulturvölker verschwunden. Für viele ist sie aber auch nicht einmal mehr Privatsache, sie achten sie für nichts, ohne daß sie sich dem Banne des Verabsolutierungsdranges entziehen können. Ein religiöses Residuum bleibt trotz aller Aushöhlung des Gemüts durch Geschäftsgeist und Aufklärung und darf als allgemein menschlich, ja wohl als psychologisch unvermeidlich angesprochen werden.

Das Ergebnis des Längsschnittes ist dieses: Da die Motive und damit die innerste „Meinung“ der natürlichen Religion unaufhörlichem Wechsel

unterliegen, beharrt nichts als die Verabsolutierung durch metaphysische Vorstellungen. *Die natürliche Religion ist selbst kein Lebensinhalt, sondern nur eine unselbständige Seite oder Funktion an den allein wirksamen Lebenskräften.* Sie beherrscht das Leben zu keiner Zeit und sinkt dauernd, aber nur bis auf das „religiöse Minimum", herab.

Zweites Kapitel
Der Erkenntnischarakter der natürlichen Religion

1. Der Pragmatismus und verwandte Theorien

27 / Der Erkenntnischarakter und Erkenntnisanspruch der Religion ist in früheren Zeiten wenigstens theoretisch niemals angefochten worden. Aber in der Praxis des Lebens hat man zwischen religiösen und sonstigen Behauptungen geflissentlich unterschieden: man hat auf beide ganz verschieden reagiert. Dabei haben die Extreme einander abgelöst. Wurde früher der religiöse Unglaube vielfach als das furchtbarste Verbrechen bestraft, sehen heute noch die beiden großen katholischen Kirchen offiziell das Beharren im auch nur häretischen, geschweige im vollständigen Unglauben als eine der größten Sünden an, so sind die öffentliche Meinung und damit auch die Anhänger dieser Kirchen selbst in der Praxis des Lebens dazu übergegangen, eine Leugnung himmlischer Dinge für weniger tragisch zu nehmen als eine offene Verkennung irdischer: staatlicher, moralischer, rechtlicher, beruflicher, sozialer oder wirtschaftlicher Selbstverständlichkeiten. Auch der glaubenseifrigste Katholik, sofern er einige Bildung genossen hat, wird einen Abtrünnigen noch nicht einmal so bestraft wissen wollen wie einen Dieb oder Einbrecher. Man nennt dies „Duldung" und gesteht damit praktisch jedermann das Recht zu, seine religiösen Überzeugungen mit seinem Gewissen zu vereinbaren, obwohl er für seine Person den vorsätzlichen Unglauben in stärkstem Maße verabscheut. Dieser im höchsten Grade auffällige Doppelcharakter der religiösen Beurteilung wird uns noch weiter beschäftigen. Die beiden Extreme stehen hart beieinander und harren ihrer Erklärung.

Die Notwendigkeit, Duldsamkeit zu üben, hat die Forschung sich durch mehrere Theorien zu erklären versucht. Wenn heute eine ganze Reihe von philosophischen und psychologischen Schriftstellern sie durch eine Leugnung des Erkenntnischarakters dem wissenschaftlichen Verständnis näher zu bringen versuchen, so haben sie alle eben damit jene andere Tatsache des leidenschaftlichen Fürwahrhaltens, wie es durch Kirchengebote, Androhung ewiger Strafen, durch Martern und Töten der Ungläubigen, nicht zuletzt durch die Religionskriege, zum Ausdruck kommt, übersehen, auch vielleicht zu stark das verwässerte und verdünnte religiöse Bewußtsein des gebildeten *modernen* Westeuropäers ihren Untersuchungen zugrunde gelegt.

28 / In diese religiös gänzlich indifferente Gedankenwelt der Heutigen müßte sich ein Paulus oder Augustinus erst künstlich hineinversetzen, um

zu verstehen, was sie eigentlich meinen. Die Gedankengänge eines Skeptikers, der alles leugnete, wären ihnen allenfalls plausibel. Wie aber jemand meinen könne, der Inhalt des religiösen Glaubens seien — Erdichtungen (Fiktionen), das würde ihnen unerklärlich bleiben. Nun meinen freilich die Vertreter dieser Theorie des bewußt falschen Denkens (der grobe anglo-amerikanische und der feinere Pragmatismus Vaihingers) weniger, daß immer so gedacht sei, als vielmehr, daß nur die philosophisch einsichtigsten Köpfe allzeit so gedacht haben und man heute, um den Sinn der Religion zu verstehen, so denken *müsse*.

Da fragt sich, um mit dem letzten Punkt zu beginnen, nur, was denn der „Sinn" der Religion war. Der gesamte Pragmatismus versteht darunter die Selbsterhaltung der Seele, die psychische Widerstandskraft, die Ersparung von Nervenenergie im Kampfe um die Existenz. So gewinnt das Wort John Knox': „Ein Mann mit Gott ist immer in der Majorität" einen derben psychologischen Sinn. Aber all das gibt uns höchstens nur den Natur*zweck* der Religion an, nicht aber ihren „Sinn", ihre „Meinung". Um diesen „Sinn" allein aber kann es sich handeln, wenn wir die pragmatistische Deutung der Religion uns zu Bewußtsein bringen sollen, ohne der Religion verlustig zu gehen. Man mache das Experiment und nehme oben genannten Naturzweck der Religion in sein Bewußtsein auf! Die Zumutung allein ist so lebensfremd, daß man sich an den Kopf faßt und fragt, wie es möglich sei, daß man den Inhalt des religiösen Glaubens in lebensnützlichen Erdichtungen habe sehen wollen, die ja in Wahrheit jedes religiöse Leben, wo es vorhanden ist, zerstören müssen. *Wo es vorhanden ist!* Freilich, denn daß man von der Religion wie der Blinde von der Farbe spreche, ist notwendig, um eine solche Theorie aufzustellen.

Etwas ganz anderes ist es, wenn die Erdichtungen nur für den Beobachter als solche bezeichnet werden, dem Gläubigen selbst dagegen als Wahrheiten erscheinen sollen. Die Einschränkung auf *diese* Deutung muß als seitens der Pragmatisten abgelehnt gelten, da es ihre ausgesprochene Absicht ist, daß der Gläubige den Charakter der Erdichtung in sein Bewußtsein aufnehmen soll. Selbst der feinere Pragmatismus Vaihingers eifert gegen das kategorische Fürwahrhalten der Zentraldogmen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, wie besonders gegen den kindlichen Glauben Luthers, der die Worte Christi „dies ist mein Leib", „dies ist mein Blut" kategorisch glaubte, zugunsten Zwinglis, der sie nur als Gleichnis — obwohl immer noch nicht als Fiktion! — auffaßte. Damit geht die pragmatistische Behauptung über die heute selbstverständliche Erkenntnis von der biologischen Zweckbedingtheit der natürlichen Religion weit hinaus. Denn der psychologische Pragmatismus ist vom normativen streng zu trennen. Der psychologische läßt den Erkenntnischarakter der — obwohl objektiv falschen — religiösen Urteile unangetastet. Die natürliche Religion irrt (wie noch zu zeigen sein wird), aber sie kann niemals absichtlich irren, d. h. erdichten wollen. Nur der Zeitgeist und einige Philosophen können das. (Die Richtigkeit des Fiktionalismus für weite Gebiete der Wissenschaft wird davon nicht berührt.)

29 / Damit ist auch das Urteil über jene andere Theorie des weder wahren noch falschen Denkens gesprochen, die zwar den Fehler vermeidet,

den Begriff bewußter religiöser Erdichtungen zu verwenden, aber doch die Indifferenz der Religion gegenüber der Wahrheitsfrage in ähnlicher Weise betont. Es wird hier *geleugnet, daß das religiöse Denken ein Urteilen sei*, d. h. aus solchen Denkakten bestehe, die entweder wahr oder falsch sein müssen. Es gibt nach dieser Theorie vielmehr Denkakte, die keine Urteile seien, die also nicht erkennen wollen. Wie dem nun sei: für die Religion ist dies falsch. Das Urteil, die Wahrheitsfrage gehört zum eisernen Bestand der bewußten seelischen Funktionen. Tatsächlich kommt das natürliche Denken niemals aus der Fron des Interesses an der nackten Wirklichkeit heraus. Selbst im Zustande der Apathie, der „absoluten Wurstigkeit“, der Langeweile hat der Mensch Empfindungen, die er „setzen“, d. h. deren Anspruch auf Geltung in der Wirklichkeit er erfüllen muß. Jene Theorie verwischt die wichtigste Grenze zwischen Religion und Kunst. Der spielende wie der kunstgenießende Mensch bringt es zuwege, für gewisse Teile seiner Vorstellungs- und Urteilsinhalte den Geltungsanspruch gar nicht oder nur andeutungsweise zu erfüllen. Aber das Spiel ist stets heiter und das Leben, wozu auch die Religion gehört, bitterernst. Darum ist es bei der ernsten Kunst auch nur kunstverständigen Menschen möglich, deren Scheincharakter zu bewahren. Ernste Seelenstimmung und erkennendes Bewußtsein gehören von Haus aus zusammen. Ausdrückliche Urteilsenthaltung dagegen, kritische Indifferenz ist eine Kunstfertigkeit des gebildeten Kulturmenschen und der Seele ganz und gar nicht ursprünglich. Alles in allem muß auch dieser Versuch, den Toleranzgedanken seinem eigentlichen „Sinne“ nach zu deuten, als verunglückt gelten [18].

30 / Es muß also wohl oder übel bei der Annahme eines wahren oder falschen Denkens verbleiben. Es gibt keinen anderen Weg, der Religion gerecht zu werden, als diese Theorie. Wenn man sich aber umsieht, wer sie vertritt, so findet man auf der einen Seite die Gläubigen selbst, auf der anderen Seite die Verleugner aller Religion: „Monisten“ und notorische Atheisten, welche den Wahrheitscharakter der Religion anerkennen und erst daraus das Recht zu schöpfen glauben, sie anzunehmen oder zu verwerfen. Diese Erkenntnis gibt dann den Ungläubigen die Möglichkeit einer Theorie des unbewußt falschen Denkens, des bloßen Irrtums, der jede Indifferenz bezüglich der Wahrheitsfrage sowie jede bloße Erdichtung ausschaltet. Diese zunächstliegende Auffassung wird nicht nur von der gesamten Öffentlichkeit, sondern auch von den meisten Gebildeten und Gelehrten geteilt. Trotzdem ist das Bewußtsein, daß starke Unterschiede dieses Denkens vom wissenschaftlichen bestehen und daß daher beide mit ganz verschiedenem Maße gemessen werden sollen, lebendig. Die gebildete Öffentlichkeit befindet sich daher in einer üblen Lage. Das alte Dilemma! Wie vertragen sich Duldsamkeit und Glaubenseifer? Kategorische Forderungen sind sie beide. Wie ist ihr Widerspruch zu lösen? Die alte Unterscheidung der Kirche zwischen der Duldung der Person und der Duldung des fremden Irrglaubens nützt da wenig. Sie kennzeichnet so recht, wie wenig die katholische Kirche den Gedanken Christi vom Wert der Einzelpersönlichkeit fortentwickelt und daher den Individualismus der Neuzeit verstanden hat. Denn zur Persönlichkeit, zum Menschen gehört auch seine in ihm wurzelnde Religion, und man kann ihm daher keine

Duldung bezeigen, wenn man sie nicht auch gegen seine religiösen Auffassungen übt. Nein, mit der Duldsamkeit ist wirklich Ernst zu machen, spitzfindige Unterscheidungen können sie nur beeinträchtigen. Spricht dann aber der Anspruch der eigenen Religion auf ausschließliche Anerkennung, der seine Erfüllung im Glaubenseifer findet, nicht dagegen? In der Tat leiden alle religiösen Menschen an diesem Widerspruch, die schwersten seelischen Konflikte ergeben sich daraus. Und ganz selten haben daher beide Forderungen in einer Seele ihre restlose Erfüllung gefunden. Zumeist haben doch die Frommen die Ungläubigen geschunden und sind die Toleranten keine leidenschaftlich religiösen Naturen gewesen.

Auch wo die heutige Zeit den Widerspruch fühlt, da hilft sie sich mit einem Kompromiß. Den Dogmatismus lehnt sie ab: die religiösen Wahrheiten erscheinen ihr fließend. Der Pragmatismus widerspricht geradem und offenem Sinn: die ausdrückliche Lüge just auf religiösem Gebiet hat etwas Grauenhaftes; die pia fraus gegen andere ist verwerflich, aber menschlich; gegen sich selbst — als un- oder halbbewußter Selbstbetrug — immer noch entschuldbar; aber als vollbewußte Methode, als Berechnung und Errechnung des eigenen Selbst geradezu satanisch! So huldigt der Zeitgeist teils dem Skeptizismus: nichts ist wahr —, teils dem Relativismus: alles hat seine Wahrheit.

Dieser Relativismus, die Maxime: leben und leben lassen! beherrscht die „Moderne" von der Weisheit der Straße bis zur Religionsphilosophie (einzig in der Politik ist man empfindlich und kommt es zum Blutvergießen). Der Sprecher dieser Richtung ist Theodor Ribot, seine Grundthese: die doppelte Logik, welche aber beide die Wahrheit suchen! Ribot ist lediglich Psychologe, seine philosophischen Voraussetzungen sind dunkel. Auch über Sinn und Voraussetzungen seiner psychologischen Untersuchungen ist er sich so wenig im klaren, daß er unbedenklich die Rechtsfrage der Gefühlslogik aufwirft und in rein psychologischem Zusammenhange entscheiden zu können glaubt. Beide Arten von Logik, sagt er (La Logique des Sentiments 1912, S. 186), „haben, die eine wie die andere, ihre Psychologie, ihre Existenzbedingungen, ihre Berechtigung". Also Verwechslung von Sollen und Sein, von wertender und feststellender (normierender und konstatierender) Wissenschaft! Denn über die „Berechtigung" können nur Logik und Ethik entscheiden. Für den vulgären Relativismus ist es aber typisch, aus dem bunten Vielerlei der geschichtlichen und psychologischen Gesetzmäßigkeiten auf die Gültigkeit der ganz anders gearteten logischen und ethischen Gesetze voreilige Schlüsse zu ziehen: an der Ausschließlichkeit und Einzigkeit einer Wahrheit zu zweifeln und, weil man nicht fähig ist, diese herauszuerkennen, dafür mehrere anzusetzen. Darüber, wie sich das mit dem philosophischen Begriff der Wahrheit und mit dem Satz der Identität verträgt, herrscht wenig Kopfzerbrechen. Man kommt sich furchtbar fortgeschritten vor, wenn man jeden „nach seiner Façon selig werden" läßt, und vergißt nur, daß es mit der kernigen Überzeugung des großen Hohenzollern unvereinbar ist, aus dieser Not eine Tugend — eine Philosophie! — zu machen, den psychologischen Relativismus in einen philosophischen zu verwandeln und damit die menschlich-tierische Notdurft heilig zu sprechen.

Es ist aber anzuerkennen, daß Ribot Psychologe genug ist, den religiösen Heißhunger nach Wahrheit hervorzuheben. Er sagt (S. 30): „Der Mensch hat ein vitales, unwiderstehliches Bedürfnis nach Erkenntnis gewisser Dinge, an die der Verstand nicht heranreicht.“ Und darauf kommt es uns jetzt an. In der Konsequenz dieser Feststellung liegt es, daß der natürlich empfindende Mensch mit der Methode der Erdichtungen, Erfindungen, Annahmen, Illusionen, Urteilsenthaltungen, mit dem ganzen oder halben Relativismus alles eher als sein religiöses Bedürfnis befriedigen kann. Der philosophische Relativismus und die Religion sind einander spinnefeind und nur, wo wie heute das religiöse Denken verblaßt ist, sind Versuche möglich, beides zu verbinden. Wenn daher die Religion irrt, so kann sie dies nur unbewußt tun. *Die Theorie des unbewußt falschen Denkens ist also die einzige, die vor der Kritik besteht.*

31 | Die Ursache dafür, daß man sich scheut, aus dieser Theorie die Konsequenzen zu ziehen, und sie darum lieber von vornherein leugnet, liegen in dem saft- und marklosen Charakter des Zeitgeistes, der letzten Entscheidungen und tiefgreifenden Konflikten gern aus dem Wege geht. Der Gott der Zeit ist das „Leben“, dem sich der Moderne in hündischem Abhängigkeitsgefühl unterordnet. Um seinetwillen ward der Krieg vom Zaune gebrochen, um seinetwillen vorzeitig abgebrochen, um seinetwillen der ehrloseste Friede unterschrieben. Dabei versteht der Zeitgeist unter „Leben“ nicht etwa, was Christus und seine Anhänger darunter verstanden: die Seligkeit der in Gott ruhenden und der Welt abwendigen Seele, auch nicht jenes unaussprechlich erhabene, visionär geschaute „Leben“, welches Nietzsche meinte, sondern das genaue Gegenteil: eben diese feige und feile Welt mit ihren natürlichen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Abhängigkeiten, kurz, das „Milieu“. Diesen Abhängigkeiten bringt der moderne Mensch jedes Opfer. Die Zeit ist zwar vorbei, da man den Leuten Alkohol und Feldpredigten, Varietédarbietungen, Kriegsgebetstunden und Bordellfreuden verabreichte, um ihre Stimmung zu beeinflussen, aber der Glaube, daß das „Leben“ jedes Mittel heilige und ihm alles dienstbar gemacht werden dürfe und müsse, sitzt schier unausrottbar im Menschen der Gegenwart. Welch Strafgericht hätten diejenigen Theologen zu erwarten, welche von der „Mobilmachung“ der Seelen — der ihnen von Gott anvertrauten!! — sprachen — nicht anders als von derjenigen der Säbel und Kanonen! Wie fordern Staat und öffentliche Meinung, wie selbst Schule und Geistlichkeit zur Anpassung an das „Leben“, zur Unwahrhaftigkeit, zur Prostitution des Geistes auf!

Dieser *bewußte* Primat des Lebens über das Denken ist die Ursache dafür, daß der Zeitgeist die Wahrheitsfrage fürchtet wie der Teufel das Weihwasser. Wohlgemerkt: nicht der biologische und psychologische Primat des Lebenswillens über das Denken des größten Teils der Menschheit wird von uns geleugnet, sondern der normative Primat wird verworfen. Was etwas ganz anderes ist. Das „natürliche“ Denken, also auch natürliche Religion und Moral des Menschen sind den biologischen Bedingungen unterworfen, sind damit natur- und instinktbedingt, und es kann dem geistigen Fortschritt der Menschen nur dienlich sein, wenn sie die Bedingtheiten und Endlichkeiten der von ihnen für absolut gehaltenen religiösen Urteilsinhalte erkennen.

Aber auf keinen Fall darf diese Methode der Selbsterkenntnis dazu dienen, den Irrtum, weil er nützlich ist, beizubehalten, sondern lediglich, um ihn von sich zu tun. Wir sind also weit entfernt, die Tatsachen der Psychologie zu leugnen. Religion, Sittlichkeit und Logik der Menschen unterliegen den Einflüssen des „Lebens“ und empfangen von ihm das Gesetz. Das höhere, das geistige Leben aber besteht gerade in der Überwindung jenes naturzweckbedingten Seelenlebens. An bestimmten Punkten der Geschichte tritt der Geist in das menschliche Leben ein; wir wissen nicht, woher. Daß dieser Ur-Dualismus, diese jeder Persönlichkeit, die statt sich vom Leben vergewaltigen zu lassen, ihm die Stirn bietet, selbstverständliche Tatsache, zugunsten eines seichten Monismus und Harmonismus verkannt wird, gehört auch zum Charakter unserer Verfallszeit. Das Geistesleben aber ist der Prototypos alles Organischen und trägt sein Gesetz in sich. Den Geist dem Leben unterordnen, heißt ihn feige verraten. Im Gegenteil ist er dazu da, den Kampf mit dem Leben aufzunehmen. Er stellt die Wahrheitsfrage obenan.

32 / Anderseits pflegen wachsende Urbanität und Lebensklugheit den Menschen sehr bald zu belehren, daß die Religion und damit der religiöse Glaubensinhalt nicht mit der gleichen Freiwilligkeit gewählt und angeeignet werden wie etwa die Lehrsätze der Mathematik oder die Lehren der Geographie. Er lernt den Einfluß von Erziehung und Unterricht, von öffentlicher Meinung und sozialem Leben auf die Überzeugungsbildung abschätzen und gewöhnt es sich ab, anderen ihre von der seinen abweichenden Überzeugungen zu verübeln. Im Zusammenhange damit steht, daß der denkende Mensch sich sagt: es können unmöglich die Tausende von Religionen und Religiönchen wahr sein. Da anderseits nur ein einziges oder gar kein Glaubenssystem wahr sein kann, so ist es wahrscheinlicher, daß eben gar keines es ist, als daß die nur einmalige Ausnahme Tatsache geworden ist (da zwei dieser Ausnahmen schon gar nicht mehr möglich sind). Am unwahrscheinlichsten aber ist es, daß just der Denkende selbst in die allein wahre Religion hineingeboren worden sein soll. Vielmehr muß jeder sich sagen, daß die Religion, der er anhängt, genau so zufällig ist wie seine Eltern und seine Nationalität. Er müßte sonst die Religion selbst gewählt haben! Aber wer wählt denn seine Religion? Die Zeiten waren einmal. Die religiöse Gleichgültigkeit gehört zum „guten Ton“. Ein laisser aller, das man in geschäftlichen Angelegenheiten für sträflich hält, gilt hier für selbstverständlich.

Was folgt daraus? Nicht etwa das Recht zum Relativismus, die Ablehnung der Wahrheitsfrage. Diese hat nur zureichende Ursachen: die müde Greisenhaftigkeit, die Blasiertheit der Intellektuellen; sie hat keine logischen Gründe für sich. Die Logik kennt nur zwei Auswege: die allein wahre Religion zu suchen und zu begründen oder alle Glaubenssysteme abzulehnen. Dieses wenigstens tun die Freigeister, jenes — niemand. Denn das dilettantische Forschen philosophierender Schöngeister, welche die hohe Intuition damit schließen, daß sie allemal die angestammte Religion für die „absolute“ halten und damit zum gleichen Ergebnis kommen wie Hans und Grete in ihrer Ungelehrtheit auch, wird man nicht als eine Erfüllung jener

logischen Forderung betrachten können. Diese Forderung ist aber unabweislich. Entweder man gesteht, daß alle Religion falsch ist oder daß es nur *eine* richtige Religion gibt, oder man erklärt, daß man von der ganzen Sache nichts versteht. Etwas Viertes gibt es nicht.

2. Der Symbolismus

33 / Ein sehr beliebter Weg, die Wahrheitsfrage in der Religion zu umgehen, ist der *Symbolismus*. Wir meinen diesen Begriff nicht in seinem weiteren Sinne, in welchem *alle* unsere Erkenntnis — und damit auch die religiöse — symbolisch genannt werden kann, sondern in der engeren und gewöhnlichen Bedeutung, in welcher man etwa der Kunst Symbolkraft für religiöse Wahrheiten beilegt. Genau so gibt man den religiösen Mythen, Dogmen und Riten gern eine symbolische Bedeutung für rechtliche oder soziale, meistens aber für sittliche Normen. *Der unmittelbare Inhalt der religiösen Glaubenssätze wird nicht wörtlich, sondern in übertragenem Sinne und zwar gewöhnlich moralisch verstanden.* Damit erledigt sich die Frage nach der „Wahrheit" von selbst, da die nur symbolische Religion ihren Eigenwert verliert und zum bloßen Anzeiger sittlicher Gebote usw. herabsinkt.

Ihre gewichtigste Autorität hat diese Moral- u. a. -symbolik durch Kant erhalten — und zwar durch den *Kant* der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (auf den Kant der drei Vernunftkritiken kommen wir an anderer Stelle zu sprechen). Über diese nur symbolische Auffassung aller Religionen in diesem Buche herrscht nirgends ein Zweifel. „Religion", heißt es darin, „ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" (1. Aufl. S. 215). So liegt der Sinn des Einzelgebets nicht in diesem selbst, sondern in dem Zweck, das sittlich Gute in dem Betenden zu befördern, der Sinn des Kirchengebets in der Ausbreitung und der der Taufe in der Fortpflanzung der moralischen Gesinnung. Auf entsprechende Weise wird die Bedeutung des Abendmahls (S. 281. 282. 292), der Kirche (133. 134), ja des „Reiches Gottes", des künftigen Lebens, des „Sohnes", der Dreieinigkeit, schließlich Gottes selbst im Moralischen gesucht. Der „Glaube" an alle diese Dinge besteht in der „Vorstellung einer praktischen Idee" (S. 202). Das bedingt wiederum, daß Kant den Glauben an Wunder, an Geheimnisse und an Gnadenmittel verwerfen mußte, weil er mit ihnen keinen moralischen Sinn verbinden konnte.

Und eng an Kant schließen sich eine ganze Reihe seiner Anhänger: allen voran der junge Fichte, dann Ritschl und seine Schule und viele Neukantianer. *Sie alle versagen den religiösen Aussagen den Eigenwert* und suchen ihren eigentlichen Inhalt im Moralischen, Paul Natorp insbesondere im Sozialethischen. Es will daher wenig besagen, wenn sie alle mit Kant bekennen: „Es ist nur *eine* (wahre) *Religion*; aber es kann vielerlei Arten des *Glaubens* geben" (S. 145). Denn das sieht zwar so aus, als ob hier die Lehre von der einen religiösen Wahrheit wieder in ihre Rechte eingesetzt würde und der religiöse Symbolismus den Wahrheitscharakter der Religion anerkenne. Aber diesen Schein gilt es gründlichst zu zerstören.

34 / Vorerst ist den genannten Denkern freilich zugute zu halten, daß sie im Gegensatz zum modernen Pragmatismus und Relativismus keine *prinzipielle* Leugnung des Erkenntnischarakters der Religion im Sinne haben. Im Gegenteil geben sie zu, daß eine Erkenntnis hinter ihr stecke, wenn auch nur eine moralische, also keine religiöse, während die modernen Richtungen nur von Zweckmäßigkeit aller Art sprechen und jedwede Wahrheit dahingestellt sein lassen. Vom Pragmatismus ist die Denkrichtung Kants und der Kantianer grundsätzlich zu scheiden. Der Gedanke einer „Wahrheit", die selbst relativ und somit keine ist, liegt hier noch gänzlich fern. Sie sind der Überzeugung, daß eine einzige und unteilbare Wahrheit hinter der Religion stehe.

Aber dies genügt noch nicht. Denn die Wahrheit, die für jene Denker in den religiösen Vorstellungen steckt, ist selbst gar keine religiöse Wahrheit, sondern eine andere, nämlich eine moralische, rechtliche, soziale usw. Auf Anerkennung des *religiösen* Erkenntnischarakters kommt es uns ja aber jetzt gerade an. *Der Symbolismus verwirft den Erkenntnischarakter gerade des spezifisch Religiösen an den Mythen und Dogmen* und glaubt damit allein dem Wesen der richtig verstandenen Religion gerecht zu werden. Wo dagegen — wie beim unwissenden Volk — das nicht umgedeutete spezifisch Religiöse einen Erkenntnischarakter besitzt, wo also die Wahrheitsfrage aufgeworfen wird, da *verneinen* die Symbolisten sie.

35 / Nun ist es keineswegs so, daß mit der symbolischen Auffassung der spezifisch religiöse Erkenntnischarakter oder gar die religiöse Erkenntnis selbst geleugnet werden muß. *Neben der symbolischen Bedeutung kann nämlich auch die spezifisch religiöse bestehen* und wirksam kein. Wie sich solch Doppelwissen mit der Logik verträgt, ist eine Frage, die uns hier nichts angeht; psychologisch aber ist ein Leben ohne Vieldeutigkeiten unter Menschen nicht möglich. In diesem Falle ist die symbolische Auffassung mit dem religiösen Erkenntnischarakter gut verträglich.

Die römische Religion ging mehr und mehr dazu über, seelisch bedeutsame Abstrakta zu personifizieren. Die so gewonnenen Hypostasen hatten gewiß eine metaphysische Bedeutung, die sich wiederum aus der Verabsolutierung menschlicher Einrichtungen oder seelischer Werte erklärt: die durch Personifikation jener Abstrakta entstandenen Gottheiten gelten als die Beschützer und Garanten des jeweiligen Wertes: die Salus rei publicae für das Staatswohl, Bellona und Victoria für die Kriege und Siege des römischen Volkes, die Pellonia für die Vertreibung der Feinde, der Domiducus für die Einführung der Braut ins Haus (domum ducenda), der Domitius für ihren Aufenthalt im Hause und die Manturna für ihr Bleiben (manere)[19]; sie wurden angerufen, wo ihre Hilfe vonnöten war. Aber daneben wurden sie auch als bloße Symbole für jene Worte verstanden. Die Tatsache, daß man diese personifizierte, war zugleich bloßer Ausdruck der erlebten Wertintensität und Wertstufe. Die hohe Wichtigkeit solcher meist moralisch bedeutsamen Dinge ward damit sinnlich vor Augen gerückt. Entsprechendes gilt für die „Vorbilder" genannten Symbole im Alten Testament für neutestamentliche Einrichtungen: so der dreigeteilten Arche Noah oder auch

des dreigeteilten Zuges der Israeliten durch das Rote Meer für die dreigeteilte — streitende, leidende und triumphierende — Kirche, die „Arche des Neuen Bundes"; ähnliches gilt von der Stiftshütte. Das Speiseopfer des Melchisedech ist „vorbildlich" für das Abendmahl. Aber nirgends hebt die Symbolik den Erkenntnischarakter auf. Hierher gehört auch das Hineindeuten psychologischer und moralischer Wahrheiten in einzelne biblische Erzählungen. Gott schuf „Himmel und Erde": die geistigen und fleischlichen Menschen der Kirche, „und bevor unsere Erde ihre Gestalt durch die Lehre des Wortes empfing, war sie wüst und leer und bedeckte uns die Finsternis der Unwissenheit", sagt Augustinus und fährt fort: „Da aber dein Geist über dem Wasser schwebte, verließ deine Erbarmung unser Elend nicht, und du sagtest: Es werde Licht!" (Bekenntnisse XIII, 12.) Wo solche Symbolik vorliegt — und das ist für das ganze Verbreitungsgebiet der katholischen Kirche der Fall —, da wird der Erkenntnischarakter der spezifisch religiösen Lehre noch nicht im mindesten angetastet. Er bleibt daneben bestehen.

36 / Ganz anders dagegen ist die Religionsphilosophie der Kantianer, ja schließlich alles, was heute Symbolismus heißt, zu beurteilen. Hier bestehen religiöser und nichtreligiöser (moralischer, psychologischer, kirchengeschichtlicher usw.) Erkenntnischarakter nicht mehr nebeneinander, sondern ist der religiöse durch den nichtreligiösen restlos ersetzt, jener durch diesen verdrängt. Das ist etwas fundamental Verschiedenes! Mit Vorliebe, aber zu Unrecht, führt der moderne Symbolismus jene symbolischen Auffassungen der älteren Theologen für sich ins Feld: es sind toto coelo verschiedene Welten: der ganze Unglaube unserer Gegenwart liegt dazwischen und straft jede Verwischung der Unterschiede Lügen. Die psychologische Ausdeutung der religiösen Vorstellungen: Offenbarung, Wunder, Weltschöpfung, Reich Gottes usw., ist heute kein bloßes Anhängsel an die ungeschmälerte strengreligiöse Auffasung früherer Zeiten, sondern beansprucht selbständigen Wert. Wo die Vorstellungen der Gnade und Heiligung, der unbefleckten Mutterschaft, der Inkarnation und der Geburt des Sohnes Gottes, der Erlösung und Auferstehung von einer metaphysischen zu einer lediglich moralischen oder psychologischen Bedeutung in der Seele des Gläubigen selbst herabsinkt, da muß man auch den Mut der Konsequenz besitzen und mit Feuerbach die Theologie in Psychologie auflösen, „Gott" als eine bloß seelische oder, wenn man will, leibliche Funktion des Menschen auffassen. Dann ist man ein ehrlicher Atheist. Wir hatten ja gesehen, daß die natürliche Religion nichts weiter als eine Projektion des Menschen und seiner Lebensinteressen in den Kosmos, in eine eigens konstruierte metaphysische Welt darstellt, also nichts als eine Verlängerung und Vergrößerung menschlich wertvoller Zustände und Verhältnisse selbst ist. Aber eine ganz andere Frage ist es, was die Religion für das bewußte Wollen des Menschen darstellt. Denn Biologie und Vorstellungspsychologie sind grundsätzlich auseinander zu halten. Religion ist aber eine Erscheinung des bewußten Vorstellungslebens. Was unbewußt diese Vorstellungen begünstigt, ist keine Religion, sondern der Selbsterhaltungstrieb der Seele. Streiche ich also für meine Person das spezifisch Religiöse aus diesen Vorstellungen, indem ich sie zu bloß psychologischen

aber auch bloß moralischen, pädagogischen, ästhetischen, kirchengeschichtlichen, rechtlichen, sozialen, humanitären degradiere, so verleugne ich damit die Religion überhaupt. Feuerbach hatte das begriffen.

Die Neueren begreifen es nicht. Sie besitzen entweder nicht den Mut oder nicht die nötige Erkenntnis, um zu gestehen, daß Symbolismus (nicht die bloße Symbolik) und Religion Todfeinde sind. So fahren sie fort in der Verwässerung der religiösen Vorstellungen, statt sie offen zu verwerfen, und in der Verwirrung der Geister, statt sie aufzuklären. Gewöhnlich wird dabei das Religiöse als dichterisches Symbol gefaßt. Es wird übersehen, daß sich Religion und Poesie gegenseitig beeinträchtigen, sowie man mit einer von beiden Ernst macht. Die „Wahrheit" der Poesie ist nicht die metaphysische Wahrheit der Religion, sondern, an dieser gemessen, Schein und Spiel. Ja, Poesie ist erst dort möglich, wo der Heißhunger nach religiöser Wahrheit (der stärkste Wahrheitshunger, den wir kennen) aufhört, den Menschen zu packen, wo die Seele frei ist von aller Wirklichkeitslüsternheit und damit auch von allem Erkenntniswillen. Poesie und Kunstgenuß sind also im Grunde aller Religion feind und wo der „Faust" oder „Parsifal" im Zuschauer ernsthaft religiöse Stimmungen zur Vorherrschaft bringt, da ist es mit dessen unbefangener ästhetischer Haltung ebenso vorbei, wie wenn er sich durch Kleists „Prinz von Homburg" oder eine moderne Operette national bzw. geschlechtlich erregen läßt. Wer umgekehrt die Mythen und Dogmen nur als Poesie betrachtet und wertet, für den haben sie keine religiöse Bedeutung mehr, der kann sie ohne Schaden für seine Religion beliebig auswechseln, vermehren und vermindern. Man frage einen unbefangenen religiösen Menschen, ob seine Religion ihm diese poetische Auffassung seiner Glaubensinhalte gestatte! Uns ist für die Antwort nicht bange.

37 / Unsere Intellektuellen dünken sich nun aber klüger als die Massen. Gemach! Die vorliegende Frage hat mit Klugheit gar nichts zu tun. Was seine Religion zuläßt oder nicht, das „weiß" der einfache Mann, solange er einfältigen Herzens und unverbildet ist, ganz genau, ohne freilich imstande zu sein, sein „Wissen" auf formulierte Begriffe zu bringen. Dies genaue „Wissen" dokumentiert sich durch die Abwehrgeste gegen den Symbolismus, der ihm zumutet, das von ihm für religiöse Wahrheit Gehaltene zu verleugnen. Er schätzt gewöhnlich auch Moral und Poesie, weiß beides aber vom spezifisch Religiösen sehr gut zu unterscheiden. Gewiß ist auch seine Religion nur eine Verabsolutierung endlicher Werte, aber solange die Symbolik ihm diese durch keine andere Verabsolutierung in gleicher Stärke garantieren kann, ist ihm die Religion unersetzlich. Der Symbolismus aber hat unrecht, dort von Religion zu sprechen, wo diese metaphysische Verabsolutierung fortgefallen ist und das nicht mehr metaphysisch verwurzelte Moralische, Rechtliche, Historische, Soziale u. a. in seiner ganzen Bedingtheit und Zufälligkeit zum Vorschein kommt oder dort, wo, wie beim Kantianismus, die Metaphysik als zur Begründung der Sittlichkeit unnötig ausfällt. Da kann überall nur von dichterisch versinnbildlichter Moral, Humanität, Geschichte usw. die Rede sein.

38 / Der dänische Religionsphilosoph Höffding sagt in diesem Zusammenhange, er stehe auf einem Standpunkte, „wo es gerade ein Anzeichen des

Höchsten wird, daß die poetische Form die einzig mögliche ist" (in seiner sehr reichhaltigen und klug durchdachten Religionsphilosophie, übersetzt von Bendixen, Leipzig 1901, S. 186). Merkst du, lieber Leser, wie hier zwei grundverschiedene Dinge verwechselt werden? Denn gewiß sind wir alle davon durchdrungen, daß, wenn es jene höchsten, metaphysischen Wesenheiten gibt, uns diese niemals anders als in versinnlichter, vergröberter, naiver, menschlicher Form nahe gebracht werden können und daß wir deren Banalität durch dichterischen Schwung möglichst zu beheben suchen müssen. Hier kann die poetische Form dazu dienen, uns das Metaphysische näher zu bringen. Aber in unserem Zusammenhange und auch dort, wo Höffdings Worte stehen, handelt es sich ja um etwas ganz anderes! Da wird die objektive Lehre in Gegensatz zur Poesie selbst (als nicht bloß zur poetischen Form) gestellt. Was würde wohl Höffding dazu sagen, wenn wir seine „Religionsphilosophie" für Poesie erklärten? Er würde einwenden, daß Wissenschaft und Poesie zweierlei ist. Und warum? Weil die eine wahr sein will und die andere auf Wahrheit keinen Anspruch erhebt! Ganz das gleiche gilt aber für den Unterschied von Religion und Poesie, nur daß die Religion sich gewöhnlich der „poetischen Form", d. h. einer dem Alltag entrückten Sprache mit Bildern und Gleichnissen bedient, die Wissenschaft dagegen nicht. Der Verwechslungsfehler liegt also in folgendem: die poetische Form bringt uns den religiösen Sinn am nächsten, zur Poesie gehört dagegen auch die ästhetische Meinung oder Intention, und diese führt von der Religion weit ab.

39 / Keinem Unbefangenem kann es daher zweifelhaft sein, daß der Symbolismus die Leugnung aller Religion ist. Er kann nur dort aufkommen, wo von Religion selbst keine Spur mehr vorhanden ist, am ehesten dort, wo man in Kunst- und Naturgenuß einen Ersatz für die Religion gefunden hat, die nun als minder notwendig ihren Feinden: der Wissenschaft und dem Leben (der „Welt") zum Opfer fällt. Der Intellektuelle kann sich das Ärgernis kaum mehr vorstellen, das der Symbolismus einem wahrhaft Frommen gibt, wenn er ihm zumutet, seine religiösen Vorstellungen nicht in ihrem religiösen Sinne, sondern nur sinnbildlich für ganz andere Dinge zu nehmen, die mit der Metaphysik nichts mehr zu tun haben. Es gehört eine gewisse seelische Impotenz dazu, diese Enttäuschung, dies Ärgernis nicht mehr nachempfinden zu können.

Daß der Symbolismus Gottesleugnung und das Gegenteil von Religion ist, wird denn auch im Volk und selbst in weiten Kreisen der Gebildeten ganz richtig empfunden. Wer den Erkenntnischarakter der religiösen Vorstellungen aufhebt, hebt die Religion auf. Das bringt Ed. von Hartmann zum Ausdruck, wenn er sagt: „Das Symbolische ist immer nur der bei fortschreitender Kultur zurückbleibende Schatten einer früheren Realität" (Das religiöse Bewußtsein der Menschheit, 1906, S. 43). Wäre es anders, so brauchten die Kirchen nur die Symbolbedeutung zu predigen, um ihre Versöhnung mit allen Atheisten und „Monisten" zu feiern. Denn in den Geboten der Sittlichkeit, der Humanität, des sozialen Lebens besteht zwischen allen die erfreulichste Übereinstimmung. Die Ketzerverfolgungen, die freiwilligen Leiden der Blutzeugen, die Religionskriege beruhten dann nur auf

Mißverständnissen, und die Welt als Tollhaus wäre fertig. Daß die Geistlichen wie die Atheisten sich gegen jene Zumutung energisch sträuben, ja daß die Gläubigen einer und derselben Weltreligion innerhalb dieser unzählige Sekten und Sektchen gründen, das spricht eine energische Sprache zugunsten des theoretischen — wenn auch poetischer Form sich bedienenden — Fürwahrhaltens. Man denke allein an die verschiedenen Spielarten des Abendmahlsdogmas! Wenn wir das Wesen der Religion studieren wollen, müssen wir zu diesen Kirchen- und Sektenleuten in die Schule gehen, nicht dagegen zu jenen Gebildeten, deren Bildung alle religiöse Eigenwilligkeit verwischt hat. Erst diese sind reif für den Symbolismus. Das Verwandlungswunder des Abendmahls denken sie als Verwandlung der Gesinnung des Gläubigen in Christi Geist und Sinne. Christi Gottessohnschaft aber heißt für sie so viel, daß er Gott am nächsten stand. Und Gott ist ihnen irgendein fadenscheiniges Postulat oder sonst eine blutleere Abstraktion, nur keine Realität. Was bleibt denn da noch von der „Religion" übrig? Immer aber verwandelt das Symbol das Dogma in sein Gegenteil, den Glauben in Unglauben. Wer in Gott nur ein Symbol z. B. für irgendeine moralische Idee sieht, glaubt eben damit so wenig an Gott wie jemand, welcher die wunderbare Mutterschaft Mariä bloß symbolisch nimmt, behaupten kann, er glaube an die Jungfräulichkeit der Gottesmutter. Es mögen herzensgute Menschen sein, aber von „Glauben" darf nicht mehr gesprochen werden, wo sich der Dogmeninhalt in sein kontradiktorisches Gegenteil verwandelt.

40 | Nun hat man versucht, den Symbolcharakter durch Unterscheidung von Symbolbewußtsein (Symbolaktualität) und Symbolfähigkeit (Symbolpotentialität oder Symbollatenz) zu retten. Die Erkenntnis, daß die nur symbolische Auffassung die Religion unweigerlich zerstöre, war eben nicht aufzuhalten. „Man sagt zunächst einmal, in den meisten poetischen Religionen, den großen geschichtlichen religiösen Bewegungen, auch in dem individuellen religiösen Bewußtsein bilde gerade das Fehlen des Wissens um diesen Symbolcharakter ein bezeichnendes Merkmal der religiösen Vorstellungswelt. Aber die Möglichkeit einer symbolischen Ausdeutung sei stets vorhanden... Religiöse Erkenntnis sei sozusagen die Aufstellung transzendenter Potentialsymbole". Raoul Richter selbst, von dem diese Worte stammen, kommt im Anschluß an Rauwenhoffs Worte: „Der religiöse Glaube glaubt an die Realität seiner Phantasiegebilde" zu dem Schluß, daß das Symbolbewußtsein die Religion in Wissenschaft auflöst (Religionsphilosophie, 1912, S. 8. 81. 83). Die Symbolaktualität wäre damit erledigt.

Verträgt sich nun wenigstens die Symbolfähigkeit mit der Religion? Offenbar! Es ist eine jedem bekannte Tatsache, daß die Mythen, Dogmen und Riten der Religion sich zu Symbolen für alle der von uns bereits genannten Gebiete außerordentlich gut eignen. Darauf beruht ja erst die Möglichkeit der oben erwähnten offiziellen wie inoffiziellen Symbolik innerhalb der Kirchen selbst, die dem Erkenntnischarakter der religiösen Vorstellungen keinen Abbruch tut, sondern neben dem religiösen Glauben besteht. Manche finden das Anziehende der Religion gerade in solchen Symbolen und lehnen den unmittelbaren Glauben ab. Sie verhalten sich dann nicht religiös. Aber das ist ihr Privatvergnügen, für die Religion selbst ist das belanglos. Denn

potentielle Symbole haben keine aktuelle, seelische Existenz, sondern bestehen nur in der Reflexion des Forschers. Sie entbehren daher für den Gläubigen selbst jedes Wertes. Symbole sind ein Neben- oder Abfallprodukt der Religion, die Symbolfähigkeit daher eine ihrer zufälligen Begleiterscheinungen, die mit ihrem Wesen nichts zu tun hat.

Alles in allem: Symbolismus (d. h. Symbolik ohne Gläubigkeit) ist der Rest einer absterbenden Religion.

3. Der spezifisch religiöse Erkenntniswille

41 | Daß Religion es mit spezifisch religiöser und nicht bloß moralischer, rechtlicher usw. „Erkenntnis" zu tun hat, dürfte hiermit als erwiesen gelten. In diesem Punkte besteht zwischen Wissenschaft und Religion wirklich kein Unterschied. Beide wollen erkennen, beide machen zu diesem Zweck Aussagen, d. h. fällen Urteile. Die Urteile beider zeigen nicht die geringsten Strukturunterschiede voneinander. Sie sind durchaus „theoretisch", wie es ein jedes Urteil sein muß, und die Rede vom „Werturteil", die nicht den Inhalt, sondern die Form des Urteils treffen will, ist dilettantisch. Ein solches „Werturteil" gibt es gar nicht. Urteile der Wissenschaft und der Religion sind *an sich* voneinander nicht zu unterscheiden.

Wenn der Unterschied wissenschaftlicher von religiöser Erkenntnis nicht in der logischen Struktur der Urteile besteht, so kann er nur im Zustandekommen der Urteile liegen. In der Tat ist die *Genese* der Erkenntnis das Entscheidende. Die wissenschaftliche wie alle streng logische Erkenntnis ist nichts ohne diese Genese: das Werden und Gewordensein des Denkergebnisses gehört zum Erkennen selbst. Die wissenschaftliche, d. h. die normativ logische Erkenntnis ist nichts ohne ihre logischen Gründe, ohne ihren Rechtsgrund. Dieser Legitimation entbehrt das religiöse Denken durchaus. Seine Genese verläuft ganz abweichend von derjenigen wissenschaftlicher und logisch allein zulässiger Urteile, sie ist wesentlich „praktisch" fundiert. Das Praktische — worunter wir nicht etwa das bloß Sittliche, sondern das Seelenleben in seinem ganzen Umfange verstehen — geht also nicht die immer und ausnahmslos nur theoretische Struktur des Urteils, sondern seine Erzeugung an. Damit ist gesagt, daß *das religiöse Denken wohl in hohem Grade am Erkenntnis**besitz*** interessiert ist und dem wissenschaftlichen Denken hierin nicht das geringste nachgibt, im Gegenteil aus Leidenschaft an diesem Besitz der für die Wissenschaft so oft notwendigen Zurückhaltung im Urteilen nicht fähig ist, daß *aber ein Interesse an der Art des Erkenntnis**erwerbs***, d. h. wie jener Erkenntnisbesitz zustande gekommen ist, *noch auch am Erwerb* **neuer** *Erkenntnisse tatsächlich nicht existiert*. Das ist auch der Grund, weshalb das religiöse Denken vor der Logik nicht besteht. Betreffs der natürlichen Religion ist die Alternative: Religion *oder* Wissenschaft? von unwiderleglicher Bedeutung. Alle Apologien, welche Wissenschaft und natürliche Religion miteinander versöhnen wollen, kommen zu nichts als elenden Kompromissen. Man soll den klaffenden Widerspruch zwischen beiden offen zugeben. Besser sein Leben in bewußten Widersprüchen zubringen, als diese in das Un- oder Nebenbewußte zu vertreiben!

Das Resultat kann nur Unwahrhaftigkeit und Heuchelei sein. Die unbewußte Lüge ist tausendmal schlimmer als die im vollen Licht des Bewußtseins vollzogene.

42 | Mit dem mangelnden Interesse am Erkenntniserwerb aber hängt ein Zweites zusammen, das die religiöse Denkart von der Wissenschaft scheidet: *die Religion ist am Inhalt, die Wissenschaft an der Form der Erkenntnis interessiert.* Das ergibt für die im Resultat immer optimistische Religion jene *Herzenswärme* und Freude am Inhalt, die der immer sachlichen und kühlen Wissenschaft versagt bleibt. Diese Leidenschaft am Inhalt der (vermeintlichen) Erkenntnis wirkt nun wieder zurück auf die Kraft des Festhaltens am Erkenntnisbesitz, den der Gläubige um alles in der Welt nicht wieder verlieren möchte. Das schränkt die logischen Kategorien, die Möglichkeiten des religiösen Urteils im Unterschiede zu den Urteilen des Alltags und der Wissenschaft etwas ein. Das problematische Urteil fällt mindestens für die zentralen religiösen Vorstellungen des Gläubigen (nicht des Auch-Gläubigen) fort. Der religiöse Mensch gestattet sich keinen Zweifel an der Wahrheit seines religiösen Erkenntnisbesitzes, und wo er es doch tut, da geschieht es unter den grausamsten seelischen Qualen, was die Richtigkeit unserer Behauptung nur noch bestätigt. Alles religiöse Denken trägt den Charakter unzweifelhaft behaupteter Gewißheit; bloße Wahrscheinlichkeit ist verpönt. *Das religiöse Urteil ist gewöhnlich apodiktisch.*

43 | Der Inhalt des religiösen Urteils ist aber nicht nur optimistischer, sondern auch universalistischer Natur. Die Grundsätzlichkeit dieses Universalismus, der aufs Ganze geht unter prinzipieller Nichtachtung aller nicht mit dem Ganzen, mit Gott und Weltall in Beziehung stehenden Einzelheiten, ist ein weiteres Unterscheidungsmerkmal des religiösen vom wissenschaftlichen Denken. Das religiöse Denken kennt kein Spezialistentum und keine Arbeitsteilung. Seine Ergebnisse wollen von allem und jedem, immer und überall gelten, ohne Bedingungen und Klauseln. *Die religiösen Urteile sind stets kategorisch* und, obwohl häufig temporal, *gelten sie doch ohne alle Vorbehalte: es gibt im religiösen Denken keine Hypothesen.* Es widerspricht daher religiöser Auffassung, die religiöse Sphäre von der wissenschaftlichen einengen lassen und auf das Gebiet des noch nicht Erforschten, also des Hypothetischen verdrängen zu wollen.

44 | Schon die *Zweiteilung von Glauben und Wissen* widerspricht dem kindlichen religiösen Gefühl. Nehmen wir aber die Kindlichkeit fort, so fällt auch der Kern der Religion dahin. Der naive religiöse Mensch — und Religion kann nicht naiv genug sein — macht zwischen Glauben und Wissen keinen Unterschied. Und er kann dies um so weniger, da, wie wir gesehen haben, ein grundsätzlicher Unterschied in der logischen Struktur zwischen dem religiösen und dem wissenschaftlichen Urteil nicht besteht; der Unterschied der Genese aber bleibt unbewußt. Darum denkt der religiöse Mensch nicht daran, das gesamte Gebiet alles Wißbaren hinsichtlich der Zuständigkeit der Religion oder Wissenschaft in zwei Teile zu zerlegen, sondern erkennt, in der Überzeugung, daß es nur *eine* Erkenntnis gibt, auch bloß ein einheitliches Wissensgebiet an. Der von natürlicher Religion erfüllte Mensch sieht in allem und jedem Gottes Finger und fällt Urteile über

das ganze Wissensgebiet und von streng kategorischem und apodiktischem Charakter.

45 / Der Erkenntniswille der frischen natürlichen Religion hat keine Methode. Mit diesem Wort fassen wir alles zusammen, was über den Unterschied des religiösen vom wissenschaftlichen Denken gesagt ist. Für den Erkenntnischarakter der religiösen Urteile ist es daher von Wichtigkeit, daß der unbefangene Gläubige, auf diesen Unterschied aufmerksam gemacht, sofort religiöse „Beweise“ ersinnt. Er läßt sich in umständliche Disputationen ein, er verfaßt Apologien. Lebendige Religion ist überhaupt nur dort möglich, wo der Gläubige im Erkenntnischarakter seiner religiösen und sonstigen Überzeugungen keinen Unterschied macht. Wenn nun dem religiösen Denken die Methode fehlt, so ist der Schluß auf ein geringeres Interesse am Erkennen vollständig verfehlt. Wir schließen gerade im Gegenteil: Weil der Gläubige den Weg, wie er zu seiner Erkenntnis gelangt, nicht erst lange nachprüft, das methodische Suchen verschmäht, weil er sich um die Sicherung seiner Erkenntnis nicht die geringste Sorge macht, darum muß er sich seines Erkenntnisbesitzes sicher fühlen, muß er von der Wahrheit seiner Religion fest überzeugt sein. Jeder Gläubige wird uns das bestätigen. Was soll der so wichtige religiöse Begriff der „Offenbarung“ für einen Sinn haben, wenn der Erkenntnischarakter dahinfällt? Er wird unweigerlich zu der Spottgeburt, die er in der modernen protestantischen Religionsphilosophie darstellt. Daß die Seele sich über den religiösen Erkenntniserwerb ausschweigt, beweist in unseren Augen gerade ihr ungeheures Interesse an der Erkenntnis der Wahrheit selbst, so wahr Schweigen beredter ist als Redseligkeit und die Logik des Schweigens geeigneter, die unter Menschen größte Selbstverständlichkeit darzutun, als die Logik der sprachlich formulierten Syllogismen und Induktionen. Überzeugung ohne mühselig untersuchende Erkenntnisarbeit, welche sie immer nur beeinträchtigen kann: das ist das Ideal der Religion. Von diesem Gesichtspunkte aus wird die Verdächtigung alles ungezügelten Wissens- und Erkenntnisdranges, alles faustischen Ringens um die Wahrheit seitens der natürlichen Religion erklärlich.

46 / Die Psychologie lehrt, daß die religiösen Gefühle zu den „intentionalen“ Gefühlen — Liebe, Haß, Vertrauen, Kummer, Hoffnung, Trauer usw. — gehören. Diese aber sind „fundierte Akte“ und setzen „fundierende Akte“ voraus, d. h. sie beziehen sich notwendig auf Gegenstände und müssen die Existenz dieser Gegenstände in Urteilen zuvor „setzen“. Aber das genügt noch nicht. Jedes intentionale Gefühl bedarf einer seiner Stärke angemessenen Fundierung. Dieser Zusatz ist sehr wichtig. Denn aus ihm ergibt sich, daß die ästhetische (zum Genusse darstellender Kunst erforderliche und zureichende) Existentialfunktion eine solche tragfähige Fundierung eben nicht abgibt. Die religiöse Liebe zu Gott, die religiöse Teilnahme am Leiden und Sterben Christi geht weit über das hinaus, was wir im Theater, im Museum erleben wollen. Es liegt im genius loci dieser Kunststätten begründet, wenn alles zu unmittelbarer Darstellung gelangende Religiöse auf eine Stufe abgeschwächter — eben spezifisch ästhetischer — Existenz herabgesetzt wird. Was der Künstler etwa an reli-

giöser Wahrheit mitzuteilen hat, kommt nie zu unmittelbarem Ausdruck. Wenn er daher religiöse Figuren auf die Bühne bringt, so ist das ein Anzeichen, daß er an sie im religiösen Sinne nicht glaubt. Goethe und Richard Wagner sind dafür schlagende Beweise. Betrachten wir nun gar noch diejenigen Gefühle, welche die Kunst nicht einmal in der ihr eigentümlichen Abschwächung und Dämpfung mit der Religion gemeinsam hat: Bußgesinnung, Bekehrungswille, Zerknirschung, religiöser Hingebungsdrang, unio mystica, so wird die ganz außerordentlich starke Erkenntnisgrundlage klar, welche die Religion benötigt und deren Belastung kein ästhetisches Urteil erträgt.

47 / Daher ist der Ausbau der natürlichen Religion zur Theologie eine notwendige Konsequenz. Darum kann die Gleichgültigkeit der Gläubigen gegen die Einzelheiten der Dogmatik auf keinen Fall imponieren, weil sie mit einer gewissen Gleichgültigkeit auch gegen die natürliche Religion notwendig verbunden ist. Diejenigen, denen es mit der Religion ernst war, haben denn auch jederzeit die „Erkenntnis" der „religiösen Wahrheit" obenangestellt. Ihnen ist die Religion ganz in Übereinstimmung mit deren Inhalt die wichtigste Angelegenheit des Menschen. Da bleibt logisch gar keine andere Wahl als diese: sie entweder ganz abzulehnen oder sich in sie zu vertiefen.

Der Erkenntnischarakter der natürlichen Religion dürfte damit als bewiesen gelten. Ihr Wahrheitsanspruch läßt sich nicht mehr bezweifeln. Von der Religion ist die Idee ihrer theoretischen Wahrheit nicht zu trennen.

Drittes Kapitel

Die Erkenntnisgründe der natürlichen Religion

1. Das Erkenntnisprinzip der religiösen Selbstgewißheit. Der vollkommene Rationalismus

48 / Die jungfräuliche, von allen Einflüssen des fortgeschrittenen Gedankenlebens unberührte Religion zeigt den reinsten und am vollkommensten durchgeführten Rationalismus. Denn der Gläubige empfindet das Bedürfnis nach Rechtfertigung seiner Erkenntnis vor sich selbst noch nicht und vermag die geringen Anforderungen an seinen Intellekt persönlich zu befriedigen, ja seine Religion bebefriedigt ihr Erkenntnisbedürfnis automatisch selbst. Darin liegt ein wesentlicher Unterschied des religiösen zum wissenschaftlichen Denken und einem großen Teil des profanen alltäglichen. Die jungfräuliche Religion begründet ihren theoretischen Inhalt nicht, da sie weder angegriffen, noch gefragt, noch durch einen wachgewordenen Intellekt beeinflußt wird. Denn die Begründung muß provoziert sein, wenn sie erfolgen soll. Wir sahen bereits, wie das Schweigen die gegebene und einzig angemessene logische Form für die von der Religion benötigte Gewißheit darstellt. Und weil das religiöse Denken

nicht mehr naiv ist, wo dies Schweigen gebrochen wird und der religiöse Denktext in das unsichere Licht rationaler Beweise gestellt wird, so muß die rationale Selbstgewißheit als die ideale und einzig vollkommene Begründung *aller Religion überhaupt gelten.* Die beste Begründung ist jene latente Begründung, in der es dem Gläubigen gar nicht zum Bewußtsein kommt, daß eine Begründung nötig ist und die ihre durchschlagende Kraft daher in dem Augenblick einbüßt, wo sie aktuell wird und die Religion sich rechtfertigen muß.

In der Tat ist diese vollkommene religiöse Begründung nur dort möglich, wo die Religion jenes ursprüngliche Stadium der Unschuld noch nicht verlassen hat, wo die Begründung noch mit dem Begründeten zusammenfällt. Das hier zur idealen Durchführung gebrachte *Prinzip der Denkimmanenz* besteht darin, daß außer dem religiösen Denktext selbst keinerlei intellektuelle Elemente, welche die bloße Aufgabe der Begründung und Beweisführung hätten, mehr nötig sind; daß jeder Beweisapparat fehlt; daß der Gedankentext seine logische Legitimierung in sich trägt. Der religiös so verhängnisvolle Dualismus von These und Beweis fällt mithin fort. Die jungfräuliche Religion ist die logische „causa sui". Diese ideale Bedingung, der alle Religion zustrebt, ist es ja auch gewesen, die zu den irrtümlichen Theorien Veranlassung gab, welche den Erkenntnischarakter der Religion leugneten. Die Denkimmanenz ist der vollkommenste Ausdruck für das Bewußtsein des absoluten Wahrheitsbesitzes.

Doch kann auch lange nach Einbuße der Jungfräulichkeit der Religion die rationale Selbstgewißheit in einzelnen besonderen Fällen noch immer vorkommen und das Bewußtsein so absorbieren, daß keine der nachher zu besprechenden Erkenntnisprinzipien Platz findet. Solch Rückfall in die absolute Denkimmanenz verbindet sich mit dem Bewußtsein einer unmittelbaren (äußeren oder inneren) Offenbarung. Auch hier trägt der Gedankeninhalt seine Legitimierung unmittelbar in sich. Die Erhöhung der religiösen Gewißheit kann aus wenigen, ja einer einzigen solcher Offenbarungen Nahrung und Kraft schöpfen, ein ganzes Leben zu überdauern. So war es bei Paulus, Mohammed und vielen anderen.

2. Das Erkenntnisprinzip des stellvertretenden Denkens. Die religiöse Arbeitsteilung

I. Das intellektuelle Minimum

49 | Der Abfall der Religion von der Unschuld ihres naivsten Erkenntnisbesitzes geschieht ohne eine persönliche Verschuldung, überhaupt durch kein äußeres Ereignis. Es ist eine Naturnotwendigkeit, daß der Intellekt des Menschen sich entwickelt, ohne daß er wissen kann, was diese Entwicklung möglicherweise für Folgen nach sich zieht. Es ist hier wie überall in der organischen Natur: die zweckmäßigen Vorkehrungen, welche die Natur trifft, sind mit Unzweckmäßigkeiten an anderen Stellen verknüpft. Wie wichtig für den Menschen ist die Entwicklung seines Großhirns und wie hinderlich, gefährlich und schmerzhaft ist die damit verbundene Schädel-

vergrößerung für den menschlichen Geburtsakt! Das ist nur ein Beispiel aus hunderten. Genau so steht es mit der Erschwerung der Funktion der Verabsolutierung durch den fortgeschrittenen Intellekt, — eine Erschwerung, die ob ihrer biologischen Schädlichkeit sicherlich nicht in der „Absicht" der Natur gelegen hat. So tritt denn im Menschen immer mehr das Bewußtsein auf, daß auch seine religiösen Überzeugungen einer Legitimation bedürfen — nicht mehr! nicht etwa schon, daß diese Legitimation eigens erst erbracht werden müsse! Denn zu diesem ganz unvorbereiteten Gedanken fehlt noch jeder Anlaß. Aber man sieht, wie der schon hier zersetzende Intellekt damit beginnt, die These von dem ihr immanenten Erkenntnisgrund zu trennen und jenen alles höhere Denken kennzeichnenden Dualismus herbeizuführen, der schließlich alle natürliche Religion untergräbt.

Der Mensch hat immer zwischen dem absolut Gültigen und Verbindlichen und dem Vergänglichen und Veränderlichen zu unterscheiden gewußt. Kein Wunder daher, wenn der gesteigerte Intellekt die Frage, wo das eine aufhört und das andere anfängt, auch auf die Religion überträgt! — eine Frage, die auf jener Stufe, wo das religiöse Denken mit dem Tun bzw. mit der Präperzeption des Tuns restlos zusammenfällt, wo also der Geltungsanspruch eo ipso seine Erfüllung findet, wo also noch alles absolut ist, keinen Sinn hat. Erst jetzt aber, wo das Sparsamkeitsprinzip der Natur die Übertragung der Arbeitsleistung von den größeren Gliedmaßen auf immer kleinere und feinere damit krönt, daß sie die Hauptverrichtungen in die Nerven und in das Gehirn verlegt, entsprechend die Verstandestätigkeit aus ihrer engen Verkettung mit der Tat löst, sie bereits vor der Tat selbständig tasten und probieren läßt, dadurch die Unterlassung gefährlichen Tuns, sowie die Anpassung an den individuellen Fall ermöglicht und damit die für niedere Stufen kennzeichnende Kraftvergeudung beseitigt, — erst jetzt kann und muß auch die Richtigkeit der eigenen Religion ein Gegenstand der Reflexion werden.

Damit ist die Situation, in der sich die Seele befindet, kurz umrissen. Sie kann das Denken nicht abweisen — die natürliche Analyse sorgt für seine immer kräftiger werdende Entwicklung —, mag ihm naturgemäß aber auch nicht entgegenkommen. Die Reibung zwischen der religiösen Tendenz und dem alles in die Sphäre des Bedingten und Vergänglichen herabziehenden Verstand ist der Kaufpreis des Menschen für die Errungenschaften der Kultur, die er der relativen Selbständigkeit seines hochentwickelten Denkmechanismus verdankt. Damit wird die Doppelstellung der Religion zum Denken immer klarer. Sie steht freundlich zu ihrem eigenen Erkenntnis- und Urteilscharakter, zu dem Denken, welches der religiösen Betätigung ohne weiteres innewohnt, feindlich dagegen zu dem selbständig gewordenen und eigene Wege gehenden Verstande. Diese Doppelzüngigkeit der natürlichen Religion gegenüber dem Verstande können wir bis zu ihren höchsten Stufen verfolgen. Sie erklärt es, daß die Religion trotz ihrer Wissensfreudigkeit doch den zergliedernden Verstand als notwendiges Übel empfindet und ihn daher ausschaltet, wo sie kann. Sie vermag ihn nicht zu entbehren und muß sich doch vor ihm hüten. Sie kann ohne ihn nicht existieren und mit ihm doch nicht froh sein. Nur der Begründungszwang interessiert uns jetzt. Der Gläubige kann

jene Reibung, von der oben die Rede war, nur dadurch verringern, wenn auch nicht beseitigen, daß er dem Begründungszwang mit dem geringsten Denkaufwand genügt. Das ist das Problem: starke Beweiskraft mit geringer Denktätigkeit zu vereinigen. Die Lösung dafür ist das stellvertretende Denken, das in dem restlos durchgeführten Autoritätsbeweise seinen klassischen Ausdruck findet.

50 / Die ungeheure religiöse Bedeutung des Autoritätsbeweises liegt darin, daß er das durch den Fortschritt der Menschheitsentwicklung unvermeidlich gewordene intellektuelle Moment auf sein unerläßliches Mindestmaß beschränkt. Dieses Minimum der Religion besteht aus zwei Elementen. Das erste ist das Bewußtsein der Begründungsnotwendigkeit. Wie kann nun das unumgängliche Begründungsbedürfnis befriedigt werden, ohne das religiöse Leben durch die Menge des dazu erforderlichen Beweismaterials zu verschütten? Es wird nur dessen logische Wirkung benötigt, nur die beweisende Energie ohne den Wissensballast, aus dem die Energie gewonnen wird. Die Natur hat sich da auf geniale Weise geholfen und wie so oft! — Erfindungen der modernen Technik vorweggenommen. Am Orte des Verbrauchs — beim Religiösen — wird nur diese beweisende Energie benötigt, wie in der Fabrik nur die in elektrische Kraft umgesetzte Energie der Kohle, nicht die Kohle selbst oder wie am Erfüllungsort des Schuldners nur die Kreditkraft, die gütererzeugende Energie des Geldes, nicht das Geld selbst, welches darum sein Depot, die Bank, nicht zu verlassen braucht. Ebensowenig muß der beweisende Wissensstoff in seiner ganzen Ausdehnung in die Seele des Gläubigen hinüberwandern. Statt dessen genügt das zweite Element des intellektuellen Minimums der Religion: das Bewußtsein, daß ausreichende Beweisgründe vorhanden sind, nämlich bei den Priestern und Gelehrten. Zur Deckung des Kredits, den der religiöse Glaubensinhalt braucht und genießt, dient die Autorität mit ihrem bei ihr aufgespeicherten Wissen. So hat der Gläubige den Nutzen von den Glaubensgründen, ohne diese sich aneignen und verwalten zu müssen: die Autorität denkt und weiß für ihn. Das intellektuelle Minimum seiner Religion gestattet ihm kraft des Autoritätsbeweises, dem Ansturm des Intellekts zu begegnen, und ist dennoch sparsam genug, um das religiöse Bewußtsein nicht zu stören und zu belästigen.

II. Das durchgeführte Autoritätsprinzip

51 / Das Prinzip der Denkvertretung gestattet dem Menschen, ein größeres Wissen zu verwerten und für sich auszunützen, als er tatsächlich besitzt. Dies wird dadurch möglich, daß das Denken aufhört, rein persönlich für seine eigenen Bedürfnisse zu sorgen, vielmehr den Standpunkt des Individualismus verläßt und sich einer Art Gedankensozialismus zuwendet. Ja, wir können bei dieser vollendeten Arbeitsteilung von einem durchgeführten Kommunismus sprechen: die Autorität erhält gleich einer Bank ihren Kredit von der Gesellschaft und vermag ihn dann von sich aus allen Mitgliedern der Gesellschaft wieder nutzbringend zuzuwenden. Jeder einzelne hat an dem Wissensschatz der Autorität, die für alle denkt, seinen Anteil und sichert

dadurch sein intellektuelles Minimum. Weil die Denkimmanenz zerstört ist, der Beweis nicht mehr mit der These eins ist, darum entsteht jetzt für die beweislose These ein Garantiebedürfnis. Die Funktion des stellvertretenden Denkens der Autorität ist die Garantie des intellektuellen Minimums. Der Gläubige erhält den Zuwachs an Kredit seiner Denkakte *geschenkt*: dadurch werden sie zu *Glaubensakten* (entsprechend ist auf sittlichem Gebiet die Bedeutung von Verdienst und Gnade). Er erhält das zur Gewißheit seines Denkens erforderliche intellektuelle Minimum nicht durch *bare Leistung* seines Denkens, sondern eine von der Gesellschaft vermittelst der Autorität als Gläubigers (Garanten) gewährten Beglaubigung. Der Religiöse macht in diesem Stadium des durchgeführten Autoritätsprinzips von dieser Einrichtung restlos Gebrauch. Gerade dadurch wird der Gläubige aller eigenen und erfahrungsgemäß die fromme Einfalt und Gewißheit beeinträchtigenden Denkrechtfertigung enthoben. Nur hierin liegt der Sinn des stellvertretenden Denkens.

III. Das beeinträchtigte Autoritätsprinzip

52 / Das Leben bringt es mit sich, daß das Prinzip der radikalen Stellvertretung im Denken nicht aufrecht erhalten werden kann. Die Autorität war das Bollwerk der Religion gegen den begründenden Wissens- und Urteilsballast. Jetzt wird dieser Damm von dem gereizten Intellekt durchbrochen. Dieser wird von dem intellektuellen Minimum nicht mehr befriedigt und trachtet danach, sich selbst einige Beweisgründe aus dem Depot der Autoritäten anzueignen.

Mit dem Durchbrechen dieses Prinzips aber wird jene formulierte Funktion, in der es seinen Sinn und seine Berechtigung hat, völlig hinfällig. Die Gewißheit garantierende Macht kann nur als ein Exponent des Verstandes gedacht werden, mit dem sie ein Verhältnis genau bestimmter Arbeitsteilung eingeht. Autorität und Intellekt stehen also ihrer natürlichen Bestimmung nach (von der logischen Berechtigung ist hier noch gar nicht die Rede) keineswegs auf derselben Ebene, sondern haben verschiedene Aufgaben. Nur so kann die Autorität den ganzen Strom intellektueller und intellektreizender Energie, den die Kultur mit sich bringt, vom religiösen Menschen auf sich ableiten und auffangen. Es ist also ein — freilich durch die Ungunst der Verhältnisse aufgezwungenes — Mißverständnis: das Autoritätsprinzip zu durchbrechen, aber auch nicht zu beseitigen, seine Reste stehen zu lassen und nun doch wieder den Intellekt als Erkenntnisprinzip hervorzuziehen. Wir haben somit jetzt zwei Erkenntnisprinzipien, die den Frieden der Seele untergraben müssen. Sie arbeiten einander nicht mehr in die Hände, sondern wollen, gewöhnlich in den Formen der rationalen und der positiven Theologie, mehr oder weniger dasselbe leisten. Ist schon dies eine Kraftvergeudung, so wird diese vermehrt durch den unsinnigen Konkurrenzkampf beider Prinzipien, der jede religiöse Stimmung zerstört. Denn die Autorität hat nicht bloß den Zweck, das intellektuelle Minimum zu sichern, sondern den ebenso wichtigen, zu verhüten, daß die Verstandesbetätigung über dieses Minimum hinauswächst. Beide Funktionen fallen jetzt dahin, wo die Autorität andere Erkenntnisprinzipien nicht mehr ersetzen kann und ihre Anwendung zuläßt.

Vernunft und Autorität, Wissen und Glauben sind also auf dieselbe Ebene gestellt. Es sind damit drei Möglichkeiten des Verhältnisses ihrer Aussagen zueinander gegeben: sie können einander ergänzen, einander decken und einander widersprechen. Alle drei Möglichkeiten sind in der Geschichte durchprobiert. Wir handeln demgemäß von der Ergänzung, der Deckung und der Verdoppelung der (gemeinten) Wahrheiten.

a) Die Ergänzung der Wahrheiten

53 / Die Beweise, die der Intellekt sich aneignet, sind Vernunftbeweise, Wunder- und Weissagungsbeweise und Schrift- und Traditionsbeweise. Träger der Autorität dagegen können bald die Schrift, bald die Tradition, bald ein Konzil oder mehrere, bald das kirchliche Oberhaupt, bald mehrere von diesen sein. Sie alle aber behaupten einmütig, ihre Vollmacht nicht aus sich zu besitzen. Sie beziehen sich vielmehr auf eine durch sie vermittelte Autorität, auf die wir zurückgehen müssen. Diese aber ist übereinstimmend überall die „Offenbarung". Der unmittelbaren, d. h. selbsterlebten Offenbarung ward bei der Behandlung der jungfräulichen Religion schon gedacht. Sie kommt für die große Masse der Gläubigen nicht in Frage, sondern nur die durch Mitteilungen vermittelte äußere und innere Offenbarung. Wir wollen dabei nicht übersehen, daß diese Offenbarung gewöhnlich schon für die unmittelbaren Autoritäten eine vermittelte, für die Masse der Gläubigen also eine doppelt vermittelte ist. Diese Offenbarung bringt in wissenschaftlicher Ausführlichkeit die positive Theologie hervor, die Vernunft dagegen die sogenannte natürliche oder rationale Theologie. Deren wichtigster und historisch berühmtester Inhalt sind die Gottesbeweise.

Dieses Ineinander von Intellekt und Autoritätglaube, von Vernunft und Offenbarung kann auf die Dauer schweren Reibungen nicht entgehen, wenn ein Prinzip dem andern untergeordnet wird. Dem Prinzip der Ergänzung der Wahrheiten widerstrebt dann auch gar nicht, daß wie in der christlichen Scholastik (Albertus Magnus, Thomas von Aquino) der Verstand sich der Autorität in solchen Fragen beugt, die zu Streitigkeiten Anlaß geben könnten. Das lumen naturale nimmt gegenüber der für „übervernünftig" gehaltenen Offenbarung eine niedere Stellung ein. Man beachte auch die wichtige Rolle, welche der Begriff des Übervernünftigen in diesem Zusammenhange und in betontem Gegensatze zu dem des Unvernünftigen spielt. Dieser Begriff verhindert nicht, daß die Vernunft viel zu tun bekommt und für fähig gehalten wird, umfassende Kenntnisse von göttlichen Dingen zu erlangen. Es ist für das Ineinander von Vernunft und Offenbarung charakteristisch, daß sich rationalistische und irrationalistische Elemente nicht nur verflechten, sondern einander bedingen. Das verursacht auch die merkwürdige Doppelstellung von Religion und Vernunft zueinander, die darin zum Ausdruck kommt, daß einerseits die Unterwerfung der Vernunft unter die Autorität verlangt, anderseits ihr doch aber zugleich eine Vollmacht zur wissenschaftlichen Erkenntnis des Jenseits verliehen wird, wie sie sonst keine Philosophie besitzt. In diesem verschiedenartigen Verhalten sind zwei Tendenzen erkennbar: die irrationalistische der friedlichen Religion zur religiösen Selbst-

erhaltung (mit Beschränkung auf das intellektuelle Minimum) und die rationalistische der angegriffenen Religion zur Apologetik und Polemik. Es wird eine Vernunft konstruiert, die viel mehr leistet als anderwärts, und ihr dennoch das letzte Wort entzogen. Sie wäre völlig überflüssig und man wüßte keinen Zweck von ihr anzugeben, wenn sie nicht eben die Angriffe von außen abzuwehren hätte. Unter dem Schutze dieses Vorwandes kann sie sich entwickeln und rüsten, und, wenn sie genügend erstarkt ist, die Waffen gegen ihren Beherrscher, die Autorität, umkehren.

b) Die Deckung der Wahrheiten

54 / Das äußerliche Nebeneinander von Vernunft und Autorität kann also weder die Religion, noch den Intellekt befriedigen. Die steigende Notwendigkeit, sich mit Leben und Welt auseinanderzusetzen, läßt die Bedeutung des Intellekts wachsen und die Spannung zwischen ihm und der Autorität sich vergrößern. Anderseits mag auch die Frömmigkeit auf die Autorität nicht verzichten. Um nun beiden Tendenzen: der naiv frommen wie der intellektuellen und polemischen zu genügen, werden beide Prinzipien: das der rationalen Selbstgewißheit wie das des stellvertretenden Denkens möglichst einander gleichgeordnet und miteinander in Harmonie gesetzt. Keines von beiden hat vor dem andern etwas voraus, beide können sie zu gleicher Wahrheit gelangen: Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben haben denselben Wahrheitsinhalt. Und nur darin kann, wer will, einen Unterschied machen, daß der eine Weg schneller, müheloser und sicherer zur Wahrheit führt als der andere. Der Vorzug des stellvertretenden Denkens bleibt also bestehen, beschränkt sich aber nur auf das Maß der Leistungsfähigkeit. Er arbeitet schneller, sicherer und billiger und schlägt damit jede Konkurrenz der Seligkeitsvermittlung aus dem Felde. Darum versteht auch die große Masse der Gläubigen nicht, wie es Leute geben kann, die auf die gratia gratis data des Glaubens verzichten und sich ihre Erkenntnis etwas kosten lassen. Denn immer hat es Menschen höherer Art gegeben, welche die Seligkeit rein geistig dachten, für die sie in der selbstlosesten aller seelischen Fähigkeiten, d. h. nicht im Wollen oder Genießen, sondern im selbstvergessenen Schauen und Erkennen, besteht. Für Leute solchen Schlages besitzt das Erkennen Selbstwert und ist es Selbstzweck. Sie würden auch dann Gott erkennen wollen, wenn diese Erkenntnis für die Seligkeit wertlos, ja wenn die ewige Verdammnis damit verknüpft wäre. Clemens Alexandrinus hat den Gedanken klar gedacht (Strom. IV, 22. 136), manche Gnostiker vor ihm mögen ähnlich empfunden haben. Aber mit der natürlichen Religion der Massen hat diese ganz aristokratische Gesinnung nichts zu tun und gehört daher auch nicht in diesen Zusammenhang. Die Massen denken überhaupt nicht über die Erkenntnisprinzipien ihres Glaubens nach. Aber die Intellektuellen unter ihnen, obwohl ihrer Denkrichtung nach durchaus zur Masse gehörig — kein Intellekt wäscht die Gesinnung ab — denken für sie und bringen die Erkenntnisprinzipien ins reine. Die Ansprüche der zur Emanzipation drängenden Vernunft lassen sich nur befriedigen, wenn dieser auch ein Mitbestimmungsrecht gewährt wird. So wandeln Vernunft und Autorität auf verschiedenen

Wegen zum gleichen Ziel. Daß sie aber auch wirklich zum gleichen Ziele gelangen, wird durch das Postulat der Übereinstimmung von Vernunft und Offenbarung sichergestellt.

c) Die Verdoppelung der Wahrheiten

55 / Der vulgäre Rationalismus verbindet den psychologisch hohen Gewißheitsgrad, den er besitzt, jedoch nur mit einem kümmerlichen Inhalt. Kein Wunder daher, wenn der elementare Wille zur Verabsolutierung der seelischen Lebensbedingungen entsprechend gestimmte Menschen eine extensiv so wenig leistungsfähige Wahrheitsquelle verwerfen und statt des Primats der Vernunft wieder den Primat der spezifisch religiösen Autorität herstellen läßt, und zwar der unmittelbaren, geschichtlich sichtbaren, nicht erst einer vermittelten Autorität. Augustinus, der immer ein guter Logiker war, gibt dem einen unübertrefflichen Ausdruck, der zugleich die ganze religiöse Gefährlichkeit dieses Verfahrens bloßlegt, wenn er sagt: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewöge."

Gefährlich nennen wir dies, weil sich hinter diesem Autoritätsglauben keine naive Denkart verbirgt, sondern weil sie die Verzweiflungstat hochkultivierter, aber von aller Kultur und Wissenschaft unbefriedigter Menschen ist. Es ist die seelische Selbstvergewaltigung, um nicht zu sagen: Selbstverstümmlung solcher Naturen, die in den — physischen wie seelischen — Ausschweifungen ihren Frieden nicht haben finden können und sich zuletzt seelisch kastrierten, d. h. die Manneskraft ihrer Vernunft durch restlose Unterordnung unter die Autorität der sichtbaren Kirche oder eines Klosters vernichteten. Nichtsdestoweniger hat diese Richtung ihren philosophischen Ausdruck gefunden, der freilich meistens wunderlich genug ausgefallen ist, und an dem nur die zugrunde liegenden guten psychologischen Beobachtungen wissenschaftlichen Wert besitzen.

Der Offenbarungsinhalt der Autorität gilt jetzt auf keinen Fall mehr als „vernünftig", er kann nicht bewiesen werden, Wissen und Glauben sind unversöhnliche Gegensätze und unaufhebbare Widersprüche. Der Mensch kann daher nichts Besseres tun, als alle Philosophie, alle Vernunft überhaupt von der Religion fernzuhalten und unbesehen hinzunehmen, was die Autorität ihm zu glauben vorschreibt. Die Radikalsten sprechen nicht bloß von Übervernünftigkeit, sondern von der Widervernünftigkeit der autoritativen Offenbarung. Der Widerspruch der religiösen Wahrheit zur immer beschränkten, menschlichen Einsicht kann somit das Kriterium für jene werden. So sind die bekannten Worte Tertullians begreiflich: „Es ist gewiß, weil es" — nach menschlicher Norm! — „unmöglich ist", „ich glaube, weil es widervernünftig ist". Die merkwürdige Selbstironie, die darin liegt, daß selbst dieser Antirationalismus ein Kriterium für die richtige Erkenntnis nicht entbehren kann, darf uns nicht befremden. Die Idee der richtigen Religion verleugnet sich auch hier nicht.

Auf die Spitze getrieben ist diese Anschauung freilich erst vom Nominalismus (Duns Scotus, Occam). Die thomistische Scholastik ließ wenigstens

trotz Verschiedenheit der Inhalte von Glauben und Wissen doch die Gleichheit der Wahrheit bestehen. Jetzt wird auch die Verschiedenheit der Wahrheiten behauptet, zu der ein jedes von beiden Erkenntnisprinzipien führt. Darum muß auch die Vernunft als religiöses Erkenntnisprinzip untauglich sein. Die Normen der Sittlichkeit, der Erkenntnis sind lediglich relativ, nämlich vom Willen Gottes abhängig, darum eben zur Einsicht der Vernunft in ihre „Notwendigkeit“ gar nicht geeignet — ein salto mortale des Intellekts! Die rationalistische Absolutheit der Wertsetzungen wird geleugnet, um die religiöse zu befestigen. Diese kann nur gesichert werden, wenn die störende Vernunft gänzlich verleugnet wird. Auch dies geschieht alles nur, um das Urteil von der Richtigkeit der eigenen Religion zu retten, indem man alle nur erdenkbaren Angriffsflächen abbaut. Ihm zuliebe wird der ganze innere Mensch in zwei Teile gespalten und werden diese streng voneinander abgeschlossen: der religiöse darf nicht wissen, was der weltliche tut. So gibt es zwei Wahrheiten. Und wenn der Gläubige auch die Vernunft nicht in seine Religion hineinreden läßt, so verstattet er gleichzeitig doch auch der Autorität keinen Einfluß auf seine profanen Erkenntnisse. Darin liegt trotz aller behaupteten Frömmigkeit doch eine starke Einschränkung der Autorität, eine Beeinträchtigung des Glaubens an sie. Die ganze Unnatur dieser Denkweise enthält einen geheimen künstlichen Intellektualismus. Kann es einen besseren Beweis für die psychologische Unvermeidlichkeit und Unentbehrlichkeit der Idee der richtigen Religion geben, wenn selbst die, welchen die heiße Fackel der Vernunft nicht gestrahlt hat und welche sie darum schmähen, um jener Idee willen einer Art allgemeinen Intellekts doch wider ihr Vertrauen schenken müssen?

56 / Darum kommt auch diese radikalste Skepsis nicht um das intellektuelle Minimum, das zur Idee der richtigen Religion gehört, herum. Zwar wenn man die an aller Wahrheit Verzweifelnden selbst hört, möchte man glauben, daß wenigstens der zweite Punkt dieses Minimums: das Bewußtsein, daß es Beweise gibt, unerfüllt gelassen wird. Und es wäre auch so, wenn diese Skeptiker alles Denken entbehren könnten. Sie selbst behaupten es. Aber maßgebend ist nicht, was sie behaupten, noch was sie explicite denken. Denn hinter ihrem Denken steckt *Absicht*. Auf eigenen Besitz verzichten, heißt nicht, den Wohlstand in der Welt überhaupt entbehren können. Den Luxus der freiwilligen Armut, beständigen Keuschheit, des vollkommenen Gehorsams kann man sich nur leisten, wenn *andere* da sind, die Geld haben, Kinder zeugen und Führer sind. Das ist die Kehrseite der „evangelischen Räte“. Und so heißt: nicht denken, noch lange nicht: auf Denken verzichten, in unserem Falle vielmehr: andere für sich denken lassen. Denn wenn jene Antirationalisten auch das stellvertretende Denken nicht benötigen, wozu brauchen sie dann die Autorität? Ohne ein Vertrauen, das ihr entgegengebracht wird, ist keine Autorität möglich; Vertrauen aber ist schon Denken: glauben an jemanden, der seine Sache besser versteht als der Autoritätsbedürftige selbst. Alles, was dieser anderen und sich selbst vorredet, kann sein Bewußtsein nicht ertöten, daß die Autorität glaubwürdig ist und daß sie dasjenige besitzt, was dem Autoritätsgläubigen eben fehlt: der Besitz der vollen Wahrheit mit allen Beweisgründen. Zweifelt der Gläubige darum an

diesem Wahrheitsbesitz der Autorität, so hat er nicht den starken und vollen Autoritätsglauben, von dem wir sprechen und der unsere Voraussetzung ist. Damit aber ist gesagt, daß auch die ausgeprägtesten Autoritätsgläubigen nicht unter das intellektuelle Minimum heruntergehen können, und zwar um so weniger, je kräftiger ihr Glaube ist. Der Anarchismus, mit dem diese Asketiker des Denkens kokettieren, ist wirklich nur Komödie. Denn sie leben vom Kredit, den die Gemeinwirtschaft, der Sozialismus des allgemein-menschlichen Denkens ihnen gewährt. Dieser aber beruht auf Ordnung, nicht auf Anarchie und besitzt damit breite Angriffsflächen. In diesem System der Arbeitsteilung und Stellvertretung des Denkens treffen wir daher auch den Abtöter seiner eigenen Vernunft.

57 / Wo der Nominalismus auch die Festigkeit des Autoritätsglaubens preisgibt, da wird er immer mehr zum Probabilismus. Erst im Probabilismus wird die Idee der richtigen Religion erweicht, aber damit auch die Religion selbst. Ihr Ernst und ihre Strenge sind dahin: der beste Beweis dafür, wie stark und innig der Erkenntnischarakter der Religion mit deren Wesen zusammenhängt! Freilich ist das Bedürfnis nach Absolutsetzung des eigenen Daseins auch hier noch deutlich spürbar. Aber eine Widerlegung dieses schon wieder mehr weltmännischen und doch ganz und gar nicht philosophischen Skeptizismus wäre verschwendete Liebesmühe. Hier steckt der Fehler nicht bloß im Denken, hier ist der Mensch von vornherein verdorben. Hier ist darum keine Kritik die beste Kritik.

Viertes Kapitel

Der Erkenntniswert der natürlichen Religion

1. Die Falschheit der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen

I. Subjekt und Autorität

58 / Die Tatsache der seelischen Bezogenheit (des Subjektivismus oder egozentrischen Relativismus) besitzt für die Psychologie eine ähnliche Bedeutung wie die Gravitation für die Physik und wird dadurch nicht abgeschwächt, daß weite Kreise von ihr nichts wissen. Andere, die sie kennen, halten sie nicht für besonders wichtig und machen getrost alle die Fehler mit, zu deren Aufdeckung wir diese Tatsache an die Spitze der Kritik stellen.

Alles, was die Seele von den Dingen außer sich wissen und erkennen kann, muß durch das Medium ihres Intellekts hindurchgehen. Der Mensch verhandelt nicht direkt mit den Mächten der Außenwelt, sondern mit deren Bild in seiner Seele. Diese rein psychologische Tatsache ist von der besonderen erkenntnistheoretischen Stellung, die man einnimmt, ganz unabhängig. Die Fakta der Außenwelt mögen an sich sein, was sie wollen, sie mögen

mit den Erscheinungen der Seele inhaltlich zusammenfallen (ein ganz idealer und nur angenommener Fall!), so müssen sie doch numerisch von den Erscheinungen verschieden sein. Der Seele kann es unter keinen Umständen erspart werden, ihre Objekte auf Grund der ihr von der Außenwelt gelieferten Anhaltspunkte selbst zu erzeugen. Und wie sie darin irrt, daß sie die wirkliche Außenwelt unmittelbar wahrzunehmen glaubt, so täuscht sie sich, wenn sie auf die Welt, die sie unmittelbar vor sich erblickt, einzuwirken wähnt. Beide Fehler heben in ihrer praktischen Wirksamkeit einander auf und ermöglichen es dem Menschen, zweckmäßige Einwirkungen auf eine Welt auszuüben, die er niemals unmittelbar kennen lernt, ja von deren Vorhandensein die meisten Menschen nichts ahnen (weil sie diese mit der Erscheinungswelt verwechseln). Er geht seelisch gleichsam auf Stelzen, braucht das aber nicht zu wissen, weil jener zweckmäßige Mechanismus der doppelten Fehler die Täuschung aufrecht erhält, welche die Sicherheit des Menschen bedingt. Diese ausgezeichnete Natureinrichtung befördert den menschlichen (wie auch tierischen) Nutzen, wo es sich um die zur unmittelbaren Lebenserhaltung notwendigen Funktionen handelt.

59 / Auf diesen rein tierischen Subjektivismus der Sinneswahrnehmungen, dem alle wahrnehmenden Lebewesen unterworfen sind, ist nun beim Menschen ein zweiter Subjektivismus gebaut. Der Mensch besitzt in seinen beweglichen logischen Funktionen und Erfahrungsbegriffen das Material zu einem konstruierenden Denken, das sich bei den Tieren nicht findet. Dieses Denken ermöglicht eine Bearbeitung der ohnedies schon subjektiven Gegenstände der Sinneswelt, die aber, weil sie eine jüngere Errungenschaft ist, vom Licht des Bewußtseins besser beleuchtet werden und darum auch von unphilosophischen Köpfen leichter eingesehen werden kann als die primäre Bearbeitung der Einwirkungen der Außenwelt durch die Sinnesfunktionen. Jene dürfen sich also damit nicht entschuldigen, daß es sich hier um subtile und zudem nicht allgemein zugegebene erkenntnistheoretische Auffassungen handele. Dieser intellektuelle Subjektivismus wird allgemein zugestanden. Denn er ist bloß psychologisch und hat mit Philosophie noch gar nichts zu tun. Es steckt also keine petitio principii darin.

60 / Dieser zweite Subjektivismus ermöglicht die Gedankenkonstruktionen der Kultur, vor allem des sozialen Lebens. Solche Konstruktionen sind, psychologisch betrachtet: Freundschaft, Regierung, Staat, Recht. (Daß sie auch jenseits der Psychologie noch etwas sind, tut hier nichts zur Sache.) Eine solche ist auch die Autorität. Sie alle haben keine Wirksamkeit ohne die Anerkennung, die sie in den Seelen als Freundschaft, Autorität usw. finden. Es gibt darum keine Autorität, die der Denkende nicht erst zu einer solchen macht. Mag also sozial die Autorität dem Subjekt gleichgeordnet sein, ja über ihm stehen: erkenntnistheoretisch, d. h. für die seelische Jurisdiktion, bleibt die höchste Autorität dem Rechtsspruche des Subjekts unterworfen. Es widerspricht daher dem seelischen Prozeß der Autorisierung gröblichst, wenn dieser mit der Redensart von der „Unterwerfung des eigenen Urteils“, der „Unterordnung des Urteils“ unter das der Autorität genügend gekennzeichnet sein soll. Denn hiermit kann nur jenes Sonderurteil auf demjenigen Gebiet gemeint sein, für das der Fachmann

Autorität ist. Es trifft nicht für das viel wichtigere *Gesamturteil* zu, das jenen beiden Sonderurteilen ihre Stellung anweist, und etwa lautet: das eine Urteil hat dem andern Urteil zu weichen. *Hier besitzt das Denken im ganzen eine der Autorität übergeordnete Funktion.* Die partielle Unterordnung im Urteilsinhalt, welche die Autorität verursacht, ist psychologisch notwendig verbunden mit einer totalen Überordnung des denkenden Subjekts über die von ihm geschaffene und anerkannte Autorität.

61 | Die eben geschilderte Art der Autorität hat nun mit der *religiösen Autorität* wenig gemeinsam. Was nämlich der Gläubige meint, ist eine *totale Autorität*, der er wirklich sein eigenes Urteil vollständig unterwerfen kann.

Das wäre möglich, wenn außer der von uns beschriebenen partiellen Autorität des sozialen Lebens noch eine andere möglich wäre, was falsch ist. *Die totale Autorität ist eine Illusion, die Anerkennung einer solchen ein psychologischer Irrtum.* Die Entscheidung der Seele über die Autorität und ihre Geltung und damit die Funktion des urteilenden Denkens des Subjekts als einziger primärer Erkenntnisquelle ist eine Naturnotwendigkeit, von der kein Gott die Seele befreien kann, und ist darum von der Kenntnis dieser Tatsache durch das Subjekt unabhängig. Die religiöse Autorität ist also nicht das, was sie in der Seele des Gläubigen zu sein vorgibt. Diese, welche immer Beispiele und Gleichnisse aus dem sozialen Leben vor Augen hat, träumt von der ihr erhaben entgegentretenden geschichtlichen Größe, sei sie der Papst oder ein Konzil oder ein bedeutender Lehrer: der Autorität, die lange vor dem Gläubigen da ist, welcher sie fix und fertig vorfindet und welche den Gläubigen vor ihren Thron lädt, ihr zu huldigen. Dieser denkt immer nur an das geschichtliche Leben und vergißt darüber das psychologische, gewissermaßen vorgeschichtliche. In Wirklichkeit ist es gerade umgekehrt. Vor dem Richterstuhl des Subjekts erscheint die historische Größe mit ihrem Geltungsanspruch, und wenn dieser von jenem erfüllt wird, so ist die Autorität eine solche *von Gnaden des Subjekts*, nicht aber aus eigener Machtvollkommenheit. Der an Teufel Glaubende hat außerdem noch zu entscheiden, ob eine dämonische Täuschung vorliegt oder nicht, ganz davon abgesehen, daß sich die konkurrierenden Autoritäten oftmals gegenseitig zu Dienern der Hölle stempelten. Es sind also keineswegs leichte Erwägungen, welche der Prüfung der Autorität durch das Subjekt zugrunde liegen. Und die Autorität wird sich darein finden müssen, daß *der Seele ihr eigenes Denken* (effektiv, nicht interpretativ!) *näher steht als die unfehlbarste Kirche.* Das Hemd ist näher als der Rock. Auf jeden Fall besteht das apodiktische und kategorische Urteil, das die religiöse Erkenntnis hier beansprucht, zu Unrecht. Solche Sicherheit kann die Seele betreffs der Glaubwürdigkeit der Autorität niemals erlangen. Darum beruht der Begriff der religiösen Autorität auf einem Mißverständnis. Sie soll ja weit mehr als eine Art bloßen Fachmanns sein, sie soll eine moralische Größe darstellen, vor der man sich schweigend beugt. Aber dies „Schweigen“ ist Lüge! Die Denkvertretung versagt gerade im wichtigsten Punkte: das Denken des Subjekts ist und bleibt die einzige primäre Erkenntnisquelle, welche alle anderen, darum aber nur sekundären, abgeleiteten,

Erkenntnisquellen autorisiert, die also niemals schweigen kann, solange noch eine andere Erkenntnisquelle zum Bewußtsein spricht, weil sie durch alle diese Erkenntnisquellen und somit auch durch die Autorität spricht. Denn in der Autorität spricht zuletzt nur das Subjekt zu sich selbst. Auch sie ist nur eine abgeleitete Erkenntnisquelle, die zuletzt auf die primäre des subjektiven Denkens selbst zurückgeht. Die primäre Erkenntnisquelle aber ist eine konstante Größe und kann durch kein stellvertretendes Denken ersetzt werden. Eine Zahl ist ohne besonderen Exponenten, dagegen nicht der Exponent ohne seine Grundzahl denkbar. Die partielle Autorität kann die intellektuelle Leistung erhöhen, die totale würde jede Leistung und damit das Seelenleben aufheben. Auch die objektive Unfehlbarkeit einer Autorität kann daran nichts ändern, weil primäre und sekundäre Erkenntnisquellen auf so verschiedenen Ebenen liegen, daß auch die unfehlbarste Autorität dem Denken des Subjekts niemals gleichgeordnet, geschweige ihm übergeordnet werden oder gar es irgendwie ersetzen kann. Der religiöse Glaube an eine totale Autorität, d. h. die Unterwerfung der religiösen Persönlichkeit unter ein fremdes Denken ist damit als Selbsttäuschung nachgewiesen.

Weil die Seele vom Licht des Bewußtseins erst dort beschienen wird, wo das soziale Leben anfängt, übersieht sie ihre ursprüngliche Einsamkeit. Diese aber ist gerade für die religiöse Erkenntnis von entscheidender Wichtigkeit. Darum kann es Gehorsam, staatliche Unterordnung, partielle Autorität geben, weil all dies nur die mit den Führern auf der gleichen Begriffsebene stehende Sozialseele, die sozialen Funktionen am Rande der Seele angeht. Der religiöse Autoritätsglaube dagegen, wie er vom Gläubigen verstanden wird: als Glaube an eine totale Autorität, betrifft gewissermaßen die Seele der Seele. Da es dieser aber nicht möglich ist, auf ein eigenes (wenn auch unbegründetes) Urteil über die Autorität zu verzichten, so kommt es auch hier nur zum partiellen Autoritätsglauben [20]).

62 / Wenigstens eine wichtige Konsequenz dieser Erkenntnis wollen wir auf der Stelle ziehen. Der Begriff des „Übervernünftigen" der Autorität bzw. der Offenbarung ist hinfällig. Der Glaube an das Übervernünftige setzt den an die totale Autorität voraus. Mit diesem wird auch jener ein Irrglaube. Das Denken hat als primäre Erkenntnisquelle keine Möglichkeit, das „Übervernünftige" zu legitimieren. Denn wenn sich dies begründen ließe, wäre es nicht mehr übervernünftig. Ließe sich das Denken radikal durch eine nun totale Autorität ersetzen, wäre es anders.

Der Irrtum des naiven religiösen Denkens liegt überall darin, nicht zu wissen, daß es — wie alles Denken der Außenwelt — „auf Stelzen geht". Für das Handeln, das bloße soziale Leben, ist dies Wissen nutzlos, für die Frage des Erkennens hat sie fundamentale Bedeutung.

II. Die Offenbarung

a) Die vermittelte Offenbarung

63 / Die Offenbarungen bieten ähnliche erkenntnistheoretische Schwierigkeiten. Sind sie durch die Autorität vermittelt, so verdoppeln sich diese.

Offenbarungen kann der Gläubige unmittelbar erfahren. Wir sprechen zunächst von den durch den Mund anderer, gewöhnlich durch Schriften vermittelten Offenbarungen. Daß sie äußerliche wie innerliche sein können, ist hierfür belanglos. Die Ansprüche beider unterliegen wie bei der Autorität der Prüfung des Subjekts. Zu dieser Prüfung gehören umfassende geschichtliche wie psychologische Kenntnisse, wie sie nur der Fachgelehrte besitzen kann. Bei der Fülle nachgewiesener Selbsttäuschungen auf diesem Gebiet muß der Gläubige dem Wissenschaftler das Wort lassen. Dieser aber kommt günstigstenfalls zu Wahrscheinlichkeitsurteilen. Daß man aus diesen Gründen auf einen Geschichtsglauben keine Religion gründen darf, haben bereits Lessing und Kant gesehen.

Darum hat man in Abwehr von der wissenschaftlichen, kritischen Geschichte die Religion in jener konkreten Geschichte gesucht, die das Leben selbst ist. Die Geschichte in solchem Sinne ist Einheit des Gewesenen und Gegenwärtigen mit dem Zukünftigen, ist Allgegenwart des lebendigen Gottes; wir stehen in ihrem Strome mitten drin als ein Teil von ihr und nicht als kühl objektivierende Zuschauer. Diese Auffassung ist bedeutend tiefer und philosophisch entwicklungsfähiger als die andere, aber erkenntnistheoretisch ist sie unhaltbar, weil wir auch von der Geschichte, ja selbst von der gegenwärtigen, nicht ohne Vermittlung der Wissenschaft wissen können. Werden wir selbst uns im Laufe des Lebens ja bereits historisch! Nur eine intuitive Erkenntnis, eine unio mystica mit dem Genius der Geschichte, dem „Erdgeist", könnte der Geschichte die Bedeutung einer unmittelbaren Erkenntnisquelle geben. In Wirklichkeit ist der Prozeß geschichtlicher Erkenntnis so kompliziert, daß der Laie — und wäre er der frömmste und christlichste — vom geschichtlichen Christentum noch gar nichts versteht. Selbst kein Historiker, der doch an der Quelle sitzt, kann seiner Seele Seligkeit für die eine oder andere Wahrscheinlichkeit verpfänden, der Laie aber hat nur die Urteile der Historiker zu seiner Verfügung, aus denen er sich einen Vers machen muß. Er weiß, daß die Existenz Christi von einigen bezweifelt, von den meisten angenommen wird. Er muß die Gründe abwägen, welche für die einen und für die anderen sprechen, und im Charakter dieser Überlegung liegt es, daß er auf ehrlichem Wege zu einer Gewißheit nicht kommen kann, welche tragfähig genug ist, mit der ganzen seelischen Existenz eines Menschen belastet zu werden.

64 / Bei der mangelnden erkenntnistheoretischen Schulung auch der Gebildeten (es gibt nichts so Unpopuläres wie Erkenntniskritik und Ethik) wird die für alles Erkennen der Außenwelt hochbedeutsame fundamentale Tatsache der seelischen Bezogenheit in ihrer Tragweite gar nicht erkannt. Das fortgesetzte durch das Leben erzwungene, biologisch nützliche, aber erkenntnisfeindliche Denken des Alltags macht, was selbst von Erkenntnistheoretikern nicht selten übersehen wird, durch seine andauernde Übung den Menschen, je älter er wird, zu erkenntniskritischer Einsicht immer unfähiger. Denn je besser der Mechanismus des Denkens sich einspielt, um so mehr wird seine wichtige vermittelnde Stellung verkannt. Weil der Mensch die Luft weder sieht noch riecht, vergißt er ihre Existenz. In viel höherem Grade ist dies beim Denken der Fall: er vergißt, daß er auf den Stelzen

seiner Vorstellungen und Begriffe, statt unmittelbar auf dem Boden der Geschichte einherwandelt. Und so weiß kaum ein Mensch heute, daß jedes Erkennen an seinen „Erfüllungsort“ gebunden ist, den es nicht verlassen kann. Den Gläubigen, der in der Geschichte religiöse Wahrheit und Gewißheit zu finden wähnt, vergleichen wir darum zweckmäßig einem Fabeltier, einem Hund, der sich in Berlin befindet, dessen Schwanz aber nach Paris reicht und welcher einen Schmerz in der Schwanzspitze in Paris zu fühlen glaubt, während der „Erfüllungsort“ des schmerzhaften Gefühls im Gehirn in Berlin und nirgends sonst zu suchen ist. Er aber läuft in Gedanken nach Paris und verlegt die in der schmerzhaften Berührung steckende unmittelbare Erkenntnis an diesen falschen Ort. Obendrein kann er in Berlin gar nicht wissen, ob sich das Schwanzende überhaupt noch in Paris und nicht vielleicht schon in Rouen befindet. Von gleicher logischer Qualität aber sind die Urteile der geschichtsgläubigen Religion, sind die Argumente „Gott hat es gesagt“, „Gott, die ewige Wahrheit, kann nicht lügen“, sowie die Wunder- und Weissagungsbeweise. Der Gott der Geschichte spricht nur durch den Mund der vermittelnden Wissenschaft zu uns und ist damit religiös tot. Spricht er aber unmittelbar zu uns, so bedürfen wir des geschichtlichen Gottes um so weniger.

b) Die unmittelbare Offenbarung

65 / Besser beglaubigt scheinen die dem Gläubigen unmittelbar selbst zuteil werdenden Offenbarungen, sei es, daß er Zeuge von Wundern und Weissagungen angeblich von Gott gesandter Personen wird, sei es, daß er selbst Visionen hat, „in Zungen redet“, prophezeit oder sonstwie inspiriert zu sein glaubt.

Alle diese Phänomene sind auch für die einwandfreie religiöse Erkenntnis dessen, der sie erlebt, wertlos, wenn nicht zwei Bedingungen erfüllt werden. Zuerst muß einwandfrei festgestellt sein, daß sie selbst nicht bloß innerseelischen Ursprungs sind, sondern sich nur auf Eingreifen höherer Mächte zurückführen lassen. Tatsächlich aber kann der mit solchen Erscheinungen begnadete Mensch in keinem einzigen Falle diese begründete Evidenz gewinnen, da die Sinnesorgane ob ihrer nur vermittelnden Rolle über den Ursprung der Phänomene keinen Aufschluß geben. Auch hier also fällt dem kritischen Verstand die Rolle des Richters zu, und wiederum wird er, wenn er der Verstand eines Laien ist, die Entscheidung der Fachwissenschaft überlassen müssen. Diese aber lehrt, daß mit Sicherheit keine einzige Erscheinung nachweisbar ist, die auf göttliche Eingriffe zurückgeführt werden müßte, daß also jener Zweck der erkenntnistheoretisch einwandfreien Offenbarung, wenn ihn die Gottheit, wie man allgemein annimmt, gehabt hätte, gründlichst verfehlt ist.

Wenn aber selbst einige Wunder und Visionen im eigentlichen Wortsinne sich als solche feststellen ließen, so müßten sie, um als religiöse Offenbarungen zu gelten, noch die zweite Bedingung erfüllen und sich als göttlich verursacht ausweisen. Denn wer an Gott und den Teufel glaubt, muß darauf gefaßt sein, daß sein Zustand ebenso auf höllische wie auf

himmlische Einflüsse zurückgeht, da mit den Erscheinungen selbst und den Aussagen, welche die erscheinenden Gottheiten, Engel oder Heilige machen, noch nicht der geringste Anhaltspunkt für das eine oder das andere gegeben ist. Daß der Teufel solche Macht hat, liegt durchaus in der Konsequenz der geschichtlichen Christlichkeit, wie denn auch die in Frage stehenden Zustände von der mittelalterlichen Geistlichkeit bald als himmlische Entrücktheit, bald als dämonische Besessenheit ausgelegt wurden, je nachdem wie sich der Offenbarungsinhalt mit dem geltenden Dogma vertrug. Darum verdammt die katholische Kirche auch die „Offenbarungen" des Spiritismus als Teufelsspuk. Descartes und andere haben die Frage erwogen — ein Zeichen, daß sie nicht von der Hand zu weisen ist —, ob nicht die ganze erscheinende Welt vielleicht nur ein dämonisches Blendwerk darstellt, zur Täuschung des Menschen bestimmt. Jedenfalls tritt die Bedeutung des „Erfüllungsortes" im Bewußtsein des Subjekts nun immer mehr hervor, ohne daß mit dieser rein psychologischen Feststellung bereits letzte erkenntnistheoretische Fragen entschieden werden sollen. Aber das Hemd ist näher als der Rock, und das Denken dem Subjekt näher als jede Autorität und Offenbarung.

66 / Außer diesen äußeren Offenbarungen gibt es nun auch „*innere*", in denen die Wahrnehmung durch die Sinne keine entscheidende Rolle spielt. Wir meinen nun, ein absolut inneres Erlebnis, das jeder räumlichen oder zeitlichen und damit geschichtlichen Stimmung entbehrt, das tatsächlich im Innern der Seele bleibt, ohne daß diese andere Angaben als von dem Erlebnis einer unvergleichlichen, ganz unsinnlichen Erleuchtung, verbunden mit kategorischen Urteilen von höchster Gewißheit, machen kann, ein solches Erlebnis entzieht sich jeder Nachprüfung durch die Wissenschaft, kann darum, was ihre angeblich religiöse Erkenntnis anlangt, nicht widerlegt werden, kommt aber im Zusammenhang der natürlichen Religion nicht vor. Denn da dies, wie wir sahen, eine Verabsolutierung *endlicher* Dinge ist, so enthalten ihre Urteile auch die entsprechende Beziehung auf diese: auf menschliche Geschichte und menschliches Leben, verbunden mit menschlicher Wertung. Die Erfahrung bestätigt das. Die Wahrnehmungen Gottes in der eigenen Seele, die Einfühlungen in Gott, Christus oder Maria gegebenenfalls mit Stigmatisierung (Wundmalen an Händen und Füßen) unterliegen jenen zwei Bedingungen der Anerkennung so gut wie die „äußeren" Offenbarungen und kennzeichnen sich damit als nicht minder äußerlich, d. h. bei all diesen Phänomenen ist die Frage, ob sie bloß innerseelisch sind, so wenig von vornherein zu verneinen, als die Frage der Deutung des himmlischen oder höllischen Ursprungs. Die Werthöhe des Erlebnisses soll nicht angetastet werden, weil sie nicht nachgeprüft werden kann. Unabhängig davon aber besteht der theoretische Offenbarungsinhalt mit seinen Beziehungen auf Dinge der Geschichte, der Natur und des Lebens. Und diese „Offenbarung" kann darum dem religiösen Menschen wiederum keine Wahrheit verbürgen, weil sie wissenschaftlicher Interpretation unterliegt. *Denn sie führt den Namen „innere Offenbarung" zu Unrecht:* der Gegenstand der „Gotteserfahrung" ist eine geschichtliche Persönlichkeit; ist der Gott Abrahams, Christi oder Mohammeds, er ist ein indischer oder ein griechischer oder ein jüdisch-christlicher Gott. Denn nicht irgendeine fremdländische, sondern eine ihm von Kindheit

auf vertraute Gottheit will der Visionär erlebt haben; an einer anderen hat er nicht das geringste Interesse. Wer aber bürgt ihm dafür, daß gerade seine und keine andere Gottheit sich ihm innerlich offenbart, da die Religionsgeschichte noch von tausend anderen Gottheiten handelt, die ebenfalls ihre Gläubigen haben, die felsenfest an sie glauben? Wir meinen: „Gott“ ist für jeden Menschen eine historische Größe, und daß in der rein inneren „Gotteserfahrung“ ohne sinnliche Vorstellungsbilder nun tatsächlich diese durch Bibel oder Koran bekannte geschichtliche Macht und keine andere zum Gläubigen spricht, das ist keine Erfahrung mehr, sondern nur ein Schluß oder eine Vermutung und daher des Beweises bedürftig. Und muß schließlich jenes vage, wenn auch überwältigende Erlebnis überhaupt eine überirdische Macht zur Ursache haben? Diese Erwägungen zeigen klar, daß alle Wunder, Visionen und „Gotteserfahrungen“ den metaphysischen Glauben schon voraussetzen, also ihn niemals beweisen können.

Genauere erkenntniskritische Untersuchungen, wie sie nicht im Rahmen dieser Schrift liegen, würden zeigen, daß echte religiöse raumzeitliche Phänomene nicht nur nicht erwiesen, daß sie unmöglich sind.

III. Der gemeine Verstand (consensus gentium)

67 / Vom „gesunden Menschenverstand“ als Autorität, als „Respektsperson“ gilt alles über die Autorität bereits Gesagte. Er könnte nur als sekundäre Erkenntnisquelle in Frage kommen. Als solche ist er für alle Probleme des täglichen, des praktischen Lebens von Bedeutung. Die Dinge aber, um die es sich in unserer Untersuchung handelt, gehen notwendig über seinen Horizont. Der so oft und mit Recht in politischen und Berufsfragen zum Zeugen angerufene „schlichte Verstand“ des „gemeinen Mannes“, die Majorität der Menschheit ist allemal noch im Unrecht gewesen, wo es sich um philosophische Erkenntnisse, namentlich solche der Metaphysik, Kosmologie und Ethik handelt. Der Menschenhandel galt jahrtausendelang — und teilweise in anderer Form noch heute — als sittlich erlaubt, das Weib als ein Mensch zweiten oder dritten Ranges, Sklaverei und Krieg standen und stehen im Ansehen unentbehrlicher menschlicher Einrichtungen, die niemals abgeschafft werden können. Die Bewegung des Sternhimmels um die ruhende Erde gehörte zum eisernen Glaubensbestand der „einmütig bezeugenden“ Menschheit, gegen welche die verschwindende Minorität einiger Pythagoräer (Hiketas, Ekphantos) gar nicht und schließlich Kopernikus (dessen einschlägiges Werk erst vor noch nicht hundert Jahren vom Index Romanus verschwand!) nur mit Mühe aufkam. Und wieviel Menschen sind es denn heute, welche überhaupt das Zeug haben, den erkenntnistheoretischen Relativismus, der sich an die Namen Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schopenhauer knüpft, zu erleben und zu würdigen? Nein, der Forscher geht nicht fehl, wenn er beim Herantreten an solche, die Philosophie berührenden Fragen die übereinstimmend von der Menschheit gegebenen Antworten eben aus diesem Grunde für von vornherein verdächtig erklärt. Denn der von der Natur ausschließlich für die praktischen Zwecke

der Lebensnotdurft gezüchtete tierische Verstand muß — das kann sich jeder selbst sagen — einseitig und zur selbstlosen und zweckfreien Erforschung der reinen Wahrheit untauglich sein. Nur langjährige, dem Lebensnutzen und allen biologischen Zwecken entrückte, also im eigentlichsten Sinne widernatürliche Denkübung ist für die Zwecke der reinen Erkenntnis geeignet. Der Preis, den alle großen Denker für ihr gänzlich unnützes Forschen und Suchen dem Leben haben bezahlen müssen, sollte darüber belehren, daß die Wahrheit nicht Gemeingut der Masse, sondern aristokratisches Besitztum der wenigen ist, deren Denkkraft gegen den Strom — eben der Masse — zu schwimmen vermag. Die bekannten und noch heute viel zitierten Aussprüche der Stoiker, Ciceros, Plutarchs von Chäronea, christlicher Apologeten u. a. über das allgemeine Vorkommen irgendeiner Art von Religion bei allen Völkern der Geschichte und dessen metaphysische Beweiskraft entsprechen den psychologischen Erkenntnissen nur jener Zeiten und gehören heute zum alten Eisen.

Schließlich aber würde die Beweisart mittels des consensus gentium, selbst wenn sie zulässig wäre, gar nicht leisten, was sie gewöhnlich leisten soll, da sie nur die Wahrheit des Polytheismus und Dämonenglaubens verbürgen würde, welchem nachweislich heute wie zu allen Zeiten die überwältigende Mehrheit der Menschen huldigt. Denn den reinen Monotheismus führt doch auch unter Christen nur ein geringer Teil durch: für die Volksmasse des Katholizismus haben die zweite und dritte Person in der Gottheit und die Heiligen die psychologisch faktische Bedeutung von selbständigen Gottheiten (lebendige Religion und interpretierende Theologie sind zweierlei).

2. Die Unmöglichkeit ethischer Beweise

68 | Seit alters spielen die moralischen Beweise, namentlich für die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, eine wichtige religionsgeschichtliche Rolle. Instinktiv hält man auch heute noch die Tatsache, daß die Moral zu ihrer Durchführung einer moralischen Weltordnung bedarf, für religiös beweiskräftig. Wenn es keinen Gott gäbe, meinte Voltaire, müßte man ihn erfinden. Und auch Kant und der junge Fichte hielten einzig und allein aus moralischen Gründen die Idee einer moralischen Weltordnung für unabweisbar. Aber sie betonten auch zugleich, daß es sich um ein bloßes praktisches Postulat und keine theoretische Wahrheit handele. Auch bei ihnen bewirkte jener normalerweise allen Menschen eingepflanzte Instinkt eine psychologisch unlösliche Verbindung der moralischen mit der religiösen Denkweise. Und obwohl ihr oberes philosophisches Denkvermögen diese Verbindung trennte, so mußten sie als lebendige, fühlende Menschen mit der moralischen Gesinnung, die sie für Selbstzweck erklärten, die religiöse mit in Kauf nehmen. Von einem „moralischen Gottesbeweis“ darf also in diesem Zusammenhang nicht gesprocheu werden (obwohl z. B. die „Kritik der Urteilskraft“ es so nennt).

Damit ist zugleich gesagt, daß diese Kantische Position das natürliche religiöse Bedürfnis auf keine Weise befriedigen kann. Denn die Zerspaltung

der Vernunft in eine theoretische und eine praktische muß auf das lebendige religiöse Bewußtsein vollständig abkühlend wirken. Der natürlichen Religion liegt *alles* an der theoretischen Metaphysik. Wohl ist Kant der Überzeugung, daß es in der Konsequenz des zum Sittengesetz gehörigen Gedankeninhalts liegt, das Dasein eines Gottes usw. „anzunehmen". Aber der religiöse Glaube soll nicht etwa das Sittengesetz begründen, da dieses autonom ist. Er ist ein Anhängsel, das in Kauf genommen werden muß, weil sich ohne dieses der Prozeß des moralischen Denkens nicht reibungslos vollziehen läßt. Auf keinen Fall also soll der religiöse Glaube hier, wie es bei der natürlichen Religion der Fall ist, das Sittengesetz legitimieren, verabsolutieren. Schon darum ist die Kantische Vernunftkritik der natürlichen Religion und ihrer Denkart feindlich und kann von ihr deshalb nicht als Zeuge angerufen werden. Aus diesem Grunde ist auch zu leugnen, daß die Kantische Gottesidee, diese ganz subtile Gedankenschöpfung mit dem Gott der natürlichen Religion viel mehr als den bloßen Namen gemeinsam hat. Dessen Funktion: die Verabsolutierung des menschlich Wertvollen, ist so gut wie völlig fortgefallen. Daß die Kantische Position auch noch eine andere Deutung zuläßt, darüber wird noch gehandelt werden. Wir glauben, dem Philosophen nur durch Zulassen mehrerer Deutungen gerecht werden zu können.

Kants Verfahren hat, wie man sieht, in Wahrheit mit *Moraltheologie* nichts zu tun. Diese schließt mit systematischer Gültigkeit und nicht bloß zu praktischem Behuf aus der Tatsache des durch das Menschenherz sprechenden Sittengesetzes auf einen Urheber, sei es des Gesetzes selbst (als Gesetzgeber) oder des psychologischen Gewissens. Beide Schlüsse sind Befugnisüberschreitungen des werktätigen Verstandes, mit welchem er der philosophischen Vernunft Konkurrenz macht, und sind vollkommen wertlos. Sie haben den Relativismus und damit den moralischen und theoretischen Skeptizismus im Gefolge, da es dann Sache göttlicher Willkür ist, wie das Gesetz ausfällt. Auch könnte dann ebenso gut der Teufel als Gott unser Gewissen eingerichtet haben, ja die grundsätzliche Wertung, was Teufel und was Gott ist, wird selbst relativ und willkürlich: welche Meinung dann das Ende aller Religion befördern muß.

69 | Auch die in dem Worte „*an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen*" zum Ausdruck gebrachte Überzeugung vom Zusammenhange der Sittlichkeit mit der richtigen Religion kann von irgendeiner der Weltreligionen als Beweisgrund für ihre Wahrheit nicht in Anspruch genommen werden. Alle haben sie herrliche Taten der Standhaftigkeit und Barmherzigkeit hervorgebracht und müßten demnach alle wahr sein. Nichtsdestoweniger ist der Glaube weit verbreitet, daß die Märtyrer, wie es ja auch das Wort besagt, als „Zeugen" für die Wahrheit aufgetreten sind, ein Irrtum, der aller „Propaganda der Tat" innewohnt und statt mit Argumenten mit rohen, an sich noch nichts besagenden Tatsachen operiert. *Denn in Wirklichkeit sind die „Blutzeugen", überhaupt die Betätiger irgendeines Glaubens, gar keine Zeugen für den betreffenden Glaubensinhalt* — worauf es uns ankommt —, *sondern nur für die Tatsache, daß es ihnen mit ihrem Glaubensakt ernst ist:* also nicht für eine metaphysische, sondern eine bloß psychologische Tatsache. Noch im

Kriege las ich die Ansicht eines katholischen Theologieprofessors: der im Angesicht des Todes von den Soldaten durch Gebet und Sakramente bezeigte Glaube könne nicht falsch sein. Ähnlich meint ja auch Ibsens Rechtsanwalt Steensgard: „Was so viele ergreift — beim ewigen Gott, das muß wahr sein!“ Gute Psychologen sind das jedenfalls nicht und darum auch nicht gute Richter. Sonst müßten sie sich sagen, daß das Zeugnis für eine Sache, an der das allerpersönlichste Interesse des Zeugen hängt, wertlos ist. Hier wird eine *schwere Verwechslung* mit den gewöhnlichen Zeugenaussagen im Leben begangen. Alle diese gewinnen durch die Beziehung auf die Vergeltung im Jenseits an Zuverlässigkeit (so vor dem Tode, beim religiösen Eide): aber diese Vergeltung, Gott und das Jenseits *selbst* können eben darum nicht wieder zum Gegenstand einer religiös verankerten Zeugenaussage gemacht werden, weil sonst Voraussetzung und Behauptung zusammenfielen. *Somit ist der Mensch wohl in allen anderen Angelegenheiten angesichts des Todes, beim feierlichen Erheben der Schwurhand, in der Beichte usw. wahrheitsliebender, dagegen bezüglich seines religiösen Denkens unehrlicher als sonst*, weil der seelische Druck den Menschen korrumpiert und jede Freiheit der Entscheidung raubt. Die Aufrichtigkeit auf der einen Seite wird erkauft mit einer groben Unwahrhaftigkeit auf der anderen, weshalb auch diese Aufrichtigkeit in bloß irdischen Dingen nicht jene echte Wahrhaftigkeit und Ursprünglichkeit der Persönlichkeit darstellt, deren nur sehr wenige Menschen fähig sind. Und selbst in jenen Angelegenheiten des Alltags sagt der Mensch manches gegen die Überzeugung, verwandelt manches Recht in Unrecht, um einen gnädigen Richter zu finden. Verwandelt schließlich nicht jeder in Un- oder Zweifelglauben an Gott geschworene religiöse Eid, jeder lediglich von der Todesnot erpreßte, also nicht echte Glaube auch die auf solche Unlauterkeit gebauten Einzelaussagen, auch wenn sie objektiv wahr sind, in Lügen? Nach unserer Ansicht begeht der, welcher schwört: „So wahr mir Gott helfe“ und an Gott nicht festiglich glaubt, trotz der Richtigkeit der engeren Zeugenaussage einen nicht geringeren Meineid als der gläubig falsch Schwörende. Und Entsprechendes gilt von allen den Aussagen, die einen seelischen Dammbruch als singuläres Ereignis zur Voraussetzung haben, der die im Leben erworbenen Überzeugungen verschüttet. Denn überall ist hier der religiöse Glaube das große Vergleichsglied, und die Wahrhaftigkeit in den letzten Fragen der Seele soll und kann ja erst die Wahrhaftigkeit in den nachgeordneten Angelegenheiten ermöglichen und verbürgen. Darum sind die Aussagen des vom Erpresser Tod vergewaltigten Durchschnittsmenschen als Zeugnisse vollständig wertlos. Tatsächlich wird denn auch nirgends so ausgiebig gelogen als an und in Sterbebetten. „Wenn ich Gott wäre“, sagt Hjerrild in J. P. Jacobsens „Niels Lyhne“, „so würde ich weit eher den selig machen, der sich nicht in der letzten Stunde bekehrt.“

70 / Und auch jene andere Art des Opportunitätsglauben, der nicht dumpfem Druck, sondern der Berechnung entstammt, kann für die Wahrheit des Glaubensinhalts nichts besagen. Wir meinen den sog. *Tutiorismus*. Das argumentum a tuto ist gar kein „Argument“ für die Wahrheit des Glaubensinhaltes, sondern nur für die Nützlichkeit des Glaubensaktes und

enthält etwa folgenden Gedankengang: Entweder gibt es einen Gott, eine Vergeltung, Himmel, Hölle usw. oder es gibt all dies nicht. Glaube ich nicht daran und habe ich recht, so kann ich mich weder der Bestätigung im Jenseits freuen, noch Lohn empfangen; habe ich aber unrecht, so geht es mir schlecht. Glaube ich aber und habe ich unrecht, so habe ich keinen Schaden (außer der Unbequemlichkeit des Glaubens und eines Gott wohlgefälligen, mehr als nötig guten Lebenswandels, für den mir nun niemand etwas gibt), mindestens aber erlebe ich keine Enttäuschung; habe ich dagegen recht, so werde ich reich belohnt. Also ist es ratsam, auf jeden Fall zu glauben.

Eine „Widerlegung“ solcher Gesinnung ist unmöglich, weil zwischen ihr und uns jede Gemeinsamkeit religiöser und sittlicher Begriffe fehlt, auf die man eine Diskussion gründen könnte. Auch läßt sich dazu kaum Besseres beibringen als, was Kant darüber schreibt (Religion innerhalb d. Gr. d. bl. V. 1. Aufl. S. 275; 2. Aufl. S. 292). Das „Argument“ „zieht“ nur, wo auch der Mensch danach ist, und macht die ganz unbegründete Voraussetzung, daß nur ein solcher Gott in Frage kommt, der die Gauner belohnt, ohne die Möglichkeit eines gerade entgegengesetzt wertenden Gottes in Erwägung zu ziehen, der die klugen Rechenkünstler verdammt.

71 | Aber auch weitere Kreise, die am Tutiorismus Anstoß nehmen, halten doch an dem Aberglauben fest, der religiöse Glaube sei an sich sittlich verdienstlich, so daß man von einer „Moralimmanenz“ des Glaubens sprechen könnte. Dieser Glaube hängt mit der Meinung zusammen, die sittlichen Gebote gälten nicht an sich, sondern seien ganz und gar von Gott eingesetzt, und darum sei er auch Herr über das Gebot des Glaubens, dessen Erfüllung daher unter allen Umständen „verdienstlich“ sei und um so „verdienstlicher“, je weniger Beweise für den Glaubensinhalt der Gläubige in Händen habe, je weniger er selbst also von seiner Richtigkeit überzeugt sei. Auch hierin steckt ein Tutiorismus, wenn auch weniger grober Art. Solche Leute können nicht verstehen, daß der widerrechtliche, fahrlässige Glaube ohne begründete Überzeugung eine Sünde wider das Gewissen ist und daher selbst dann und mit Fleiß vermieden werden müßte, wenn „Gott“ sie ausdrücklich beföhle, — was für das autonome Gewissen eine Selbstverständlichkeit ist. Nehmen wir an, es gäbe einen „Gott“, der ein solches Gewissen mit der Höllenstrafe belegen wollte, so würde dieses Gewissen ihn als „Gott“ nicht anerkennen, weil dieses Prädikat eine sittliche Größe bezeichnet und darum durch keine physische Allmacht erworben werden kann, im Gewissen aber — und nirgends sonst! — der Erfüllungsort für sittliche Wertungen, der einzig legitime Ursprung des Sittengesetzes zu finden ist. „Wenn ein Mensch tausend Todsünden begangen hätte und es wäre ein solcher Mensch in rechter Verfassung, so dürfte er nicht wünschen, sie nicht begangen zu haben“, sagt Meister Eckehart[21]). Keine göttliche Allmacht kann dem fest in sich gegründeten Gewissen sittliche Gebote vorschreiben; aber das Gewissen entscheidet, was Gebote und Verbote sind und wie Gott beschaffen sein müsse, wenn er Anerkennung heischen darf, und es dekretiert, daß Allmacht ohne Sittlichkeit (wie sie das Gewissen versteht), wenn das möglich wäre, mit Göttlichkeit nichts zu tun hat.

3. Die logischen Fehler der natürlichen Religion

I. Das logische Prinzip

72 | Wir sehen jetzt von allem besonderen Inhalt der natürlichen religiösen Urteile ab und messen deren bloße Form an den Normen der Logik. Wir sind uns dabei sehr wohl bewußt, daß weite Kreise der Gebildeten den streng logischen Maßstab für der Religion nicht angemessen halten und auf logische Korrektheit der religiösen Urteile keinen Wert legen. Dieser Standpunkt hängt mit der geringen Schätzung logischer Genauigkeit und der mangelhaften logischen Bildung der gegenwärtigen Generation zusammen und hat schon aus diesem Grunde eine sehr schlechte Position, zumal der Erkenntnischarakter der natürlichen Religion nunmehr als klipp und klar erwiesen gelten muß. Dieser Standpunkt ist aber vor allem daran schuld, daß der römische Katholizismus seine grundsätzliche Feindschaft gegen alle eigengesetzliche Wissenschaft und Philosophie (von eigengesetzlicher Sittlichkeit und Kunst zu schweigen) ungestört und bis heute mit scheinwissenschaftlichen und scheinphilosophischen Argumenten betätigen kann. Dank der allgemeinen logischen und philosophischen Rückständigkeit der gebildeten deutschen Öffentlichkeit endete der Kampf der römischen Kurie gegen den „Modernismus", soweit er sich auf deutschem Boden abspielte, mit ihrem vollen Siege. Wer heute die Akten jener Tage durchsieht, staunt, was von jener Seite, aber auch von deutschen Geistlichen, Abgeordneten und Theologieprofessoren dem deutschen Volke geboten werden durfte. Denkwürdig in dieser Beziehung sind die Sitzungen des Preußischen Abgeordnetenhauses vom 7. 3. und des Preußischen Herrenhauses vom 7. 4. 1911. Dort war es der Abgeordnete Dr. Dittrich, hier der Kardinal Kopp, auf deren Sophismen kein einziger der anwesenden Parlamentarier eine logisch zureichende, die kunstreichen Begriffsgespinste zerreißende Antwort fand. Nur wer den ganzen Jammer der auch sonst zutage getretenen, aber logisch ganz ungenügenden und darum erfolglosen Abwehr ermessen hat, kann verstehen, daß dieser Kampf lediglich aufgeschoben sein konnte, daß aber ein ganz anderes philosophisches Rüstzeug, als man besaß, dazu gehört, um die erprobten Argumente einer alten Kultur zu entkräften.

73 | In der erkenntnistheoretischen Betrachtung war bereits die Rede davon, daß eine absolute Unterordnung des urteilenden Denkens unter eine religiöse Autorität oder Offenbarung eine bare psychologische Unmöglichkeit ist. Immer ist die letzte Entscheidung der Seele anheimgegeben. In der Seele aber ringen zwei Mächte um die Entscheidung: das biologische Interesse und die autonome Geistigkeit. Etwas Drittes gibt es nicht. Alle Motive, etwas religiös zu glauben, müssen sich also auf diese beiden Grundmotive zurückführen lassen. Alle Zumutungen aber, etwas religiös zu glauben, die von außen an die Seele herantreten, müssen sich eines dieser beiden Grundmotive versichern, um Erfolg zu haben. Hier nun ist für die Autorität die Möglichkeit gegeben, das Glaubensleben zu regieren. Zwar muß auch hier die Seele als Ganzes psychologisch eine der Autorität übergeordnete Stellung bewahren, weil es ausschließlich bei ihr liegt, ob sie eine Autorität

anerkennt oder nicht. Innerhalb dieser von der psychologischen Notwendigkeit gezogenen Schranken aber ist eine wenn auch nicht mehr absolute Unterordnung unter die Autorität möglich. Zwar ist es nach wie vor ein Unding, daß die Autorität über das Ganze der Seele herrscht, aber *innerhalb* der Seele kann eine ihrer Teilenergien sehr gut die andere regieren und kann die von der Seele anerkannte Autorität auf diese Weise mit Hilfe des regierenden Seelenteiles den unterworfenen beherrschen. In diesem Falle wird also das sonst freie, autonome Denken der Autorität vermittels der irrationalen Seelenfunktionen unterworfen und von den Affekten vergewaltigt. Eine andere „Unterwerfung“ als diese tiefunsittliche ist nicht möglich, weil das Wesen der religiösen Autorität *Stellvertretung* in Fragen des Gewissens, des sittlichen und religiösen Denkens ist, dem Sittengesetz aber jeder Versuch einer Vertretung in Gewissensfragen aufs schärfste widerspricht. Erlaubterweise kann die Autorität nur *Objekt* des Denkens sein. Dann aber sinkt sie zur Fachautorität im gewöhnlichen Sinne herab, deren Rat man nach Belieben hinzuzieht, und ist keine religiöse Autorität mehr, die im Gewissen verpflichtet.

Bei der im tiefsten Grunde engen Verkettung zwischen sittlichen und logischen Fragen besteht zwischen der laxen heteronomen Sittlichkeit samt der Autoritätsreligion und der Mißachtung des „*logischen Prinzips*“ ein enger sachlicher Zusammenhang.

74 / Platons Wort vom „Rechenschaft ablegen“ (*λόγον διδόναι*, rationem reddere) bietet ebenso wie dasjenige Kants — obwohl von ihm im erkenntnistheoretischen („transzendentalphilosophischen“) Zusammenhange gebrauchte — vom „Richterstuhl der Vernunft“ den besten Ausdruck für das „logische Prinzip“: den Grundsatz, nach lückenlosen Begründungen, Beweisketten wenigstens zu *streben*, die eigenen Urteile zu legitimieren, nichts geschenkt hinzunehmen, sondern alles ehrlich zu erwerben, d. h. nichts bloß zu glauben, sondern zum festen Wissen hindurchzudringen. Diese Notwendigkeit hängt mit dem innersten Wesen des denkenden Erkennens zusammen. Denn die Logik ist kein plattes Wissen, das man, wie es im Leben mit irgendwelchen Kenntnissen zu geschehen pflegt, nur hinüberzunehmen, sich äußerlich anzueignen braucht, sondern ein Schaffen von innen her, ein Erzeugen (H. Cohen: „Denken des Ursprungs“), ein schöpferisches Tun, das wie die Natur und die Kunst aus sich selber wächst und sein Gesetz und Ziel in sich trägt, dessen Notwendigkeit darum nur von dem begriffen werden kann, der darin lebt und schaffend tätig ist. Wenn irgendwo, so ist daher hier die Frage nach der Herkunft, nach dem Woher, nach dem Ausweis des Erwerbs von grundlegender Wichtigkeit. Darin besteht ja gerade der Unterschied des streng logischen, autonom geistigen vom naturbedingten Denken, daß jenes über seine Gründe und Voraussetzungen *genauen* Aufschluß geben kann, dieses dagegen in seiner Begründungskette Ausfälle aufweist: Lücken, die — psychologisch gesprochen — durch bloße Glaubensmotive des Instinkts und Affekts ausgefüllt werden. Das „logische Prinzip“ ist daher im Grunde nichts als der Grundsatz des autonomen, nur sich selbst verantwortlichen Denkens, welches genau weiß, daß ihm durch kein „Geschenk“ irgendeiner Wahrheit, und wäre es aus unfehlbarer Hand, geholfen werden kann. Bei

allen anderen Dingen und Besitztümern auf der Welt mag die Frage ihres Erwerbs für den Wert und Nutzen unwichtig sein: *der logische Wert eines Wahrheitsbesitzes dagegen steht und fällt mit der Rechtmäßigkeit des Erwerbs.* Ja alle Erkenntnis setzt das genaue Wissen über den logischen Hergang ihrer Erzeugung voraus. Die Gründe gehören mit zu einer Erkenntnis, oder diese führt ihren Namen zu Unrecht.

75 / Wir wissen, im Volke lebt seit alters eine andere Auffassung, und diese ist auch heute noch die vieler gelehrter Theologen. Wir nennen die ihr zugrunde liegende Regel: das „*heteronome Prinzip*". Danach kann eine „Wahrheit" erworben, geliehen, abgegeben, gebraucht werden wie ein Gebrauchsgegenstand des täglichen Lebens. Gewiß werden im Leben Kenntnisse wie Waren gekauft und verkauft: wir erinnern an Auskunfteien, Fachschulen usw. Aber hier handelt es sich überhaupt um keine Wissenschaft, um keine Erkenntnis, sondern ums Geldverdienen. Und wenn der Schüler dies Ziel damit erreichen kann, dann lernt er auch etwas Falsches, geschweige ihm nicht Einleuchtendes. So äußerlich werden nun tatsächlich auch die „Wahrheiten" der gelehrten Religion seit jeher an die Menge herangebracht, sei es von vornherein durch die religiöse Erziehung oder durch lebenslängliche Bevormundung durch eine Kirchenbehörde.

Die „religiöse Wahrheit" wird erworben wie eine Geldsumme, die man geschenkt erhält und die man darum auch wieder verlieren kann, ohne daß man weiß, woher sie kommt und wohin sie geht. Mit dem Besitz der „Wahrheit" aber, die eben wegen ihrer dunklen Herkunft an sich schon eine Gnade ist, sind geheimnisvolle Kräfte verbunden, die einem zugleich mit ihr in den Schoß fallen und über deren Ursprung man außer vagen Allgemeinheiten ebensowenig etwas sagen kann. Mit der Wahrheit verschwinden daher die Gnade und alle diese Kräfte wieder, ohne daß man etwas dazu tun kann — außer beten und glauben. Aber beten setzt den Glauben voraus und der Glaube einen Glauben an den Glauben — der ja eben kein Wissen ist und sich also nicht selbst begründen kann. Damit ist die ganze Äußerlichkeit und Ungeistigkeit dieses Begriffs der „religiösen Wahrheit" dargetan. Sie ist ein deutlicher Rest — wenn nicht mehr — jenes alten Zauberglaubens, der sich mit höherer Kultur von den sittlichen Gegenständen fort dem Opfer, dem Gebet, dem Wort, der Schrift, schließlich dem Glauben als heilkräftigen, magischen Mitteln zuwandte, die man — wie in der Kindertaufe seitens des Paten — ausdrücklich auch stellvertretender Weise für andere anwenden kann. Diese anderen brauchen also nicht zu glauben! Man kann die „Wahrheit" besitzen, kann ihres Wertes voll teilhaftig sein, ohne etwas von ihr wissen zu müssen! Höher auf die Spitze kann das heteronome Prinzip wohl nicht getrieben werden.

76 / In dieser Auffassung wird die „objektive Wahrheit" und zwar als gedachte Wahrheit wie eine gegebene Größe behandelt, die fix und fertig und unabhängig vom Geistesleben vorliegt und an irgendeinem Ort (depositum fidei) aufbewahrt und verwaltet wird, von wo aus die Gläubigen beliefert werden.

Nehmen wir einmal wirklich an, eine solche durch eine direkt von Gott eingesetzte unfehlbare Instanz verbürgte „objektive Wahrheit" wäre

irgendwo deponiert und für uns nur zu greifen: was würde für *uns* daraus folgen, was würde *uns* das nützen? Nun, diese „Wahrheit“ wäre für uns vollkommen wertlos, wäre gar keine „Wahrheit“. Sie kann erst dadurch eine werden, daß sie gedacht und für richtig befunden, daß sie streng logisch bewiesen, kurz dadurch, daß sie geistige Wahrheit wird. Vorhin war von dem psychologischen Erfüllungsort die Rede; er kommt unvermeidlich zur Geltung und seine Wirksamkeit steht nicht im Belieben des Denkenden. Jetzt handelt es sich um den *logischen Erfüllungsort*, der im überindividuellen Geistesleben (nicht in der Einzelseele) liegt. Dieser kann, im Gegensatz zu dem psychologischen, vollständig unbeachtet bleiben, so daß die Entscheidungen zu den Urteilen nicht im autonomen Geistesleben, sondern in der Sphäre der Naturtriebe, der Instinkte, Affekte, kurz der biologischen Interessen stattfinden, die Urteile mithin als falsch bezeichnet werden müssen.

Machen wir also die Hypothese, es gäbe eine irgendwo deponierte und von Gott verbürgte objektive Wahrheit, so dürfen wir sie nicht unbewiesen glauben, weil sonst dem logischen Erfüllungsort kein Genüge geschieht und keine Erkenntnis zustandekommt. Der erkennende Geist könnte günstigenfalls folgendes Urteil fällen: jene als „objektive Wahrheit“ angegebenen Glaubenssätze leuchten ein oder haben so und soviel Prozent Wahrscheinlichkeit. Dann geschieht dem logischen Erfüllungsort sein Recht. In solchem Falle liegt aber Wissenschaft und kein Glaube oder „Unterwerfung unter die objektive Wahrheit“ vor. *Daß es also irgendwo in der Welt einen objektiven Wahrheitsschatz gibt, ist für das Erkennen vollkommen wertlos: solange er nicht im denkenden Geistesleben, in der logischen Vernunft als dem einzig rechtmäßigen Erfüllungsort existiert, ist er praktisch überhaupt nicht vorhanden.* Hic Rhodus, hic salta! Im Denkgeschäfte heißt es wie nirgends sonst: „Da tritt kein anderer für ihn ein“ [22].

77 | Wo aber ein Glaube an den Glauben verlangt wird, da fordert die Logik auch eine zureichende Begründung für jenen Glauben und so in infinitum, weil sie ohne lückenlose Begründung keine Wahrheit anerkennt. Um dieser logischen Begründungsnotwendigkeit, die jede Autorität verwerfen muß, zu entgehen, bildet die offizielle Religion die Fiktion des „*Willens schlechtweg*“, der aus sich imstande sei, ohne rationale Überhebung den objektiven Glaubensschatz und die Autorität anzuerkennen. Mit seiner Hilfe soll zweierlei ermöglicht werden: der Verzicht auf die eigengesetzliche Vernunft und der Erwerb der unabhängig von dieser deponierten Wahrheit Aber dieser „Wille schlechtweg“ existiert gar nicht, so sehr auch von „Willensschulung“, „Willensstärkung“ usw. gefabelt wird. Aller Wille ist Wille *von etwas*; die Willensseite ist eine bloße Abstraktion von den seelischen Inhalten. Es gibt nur Geistiges und Natürliches, Vernunft und biologisches Interesse (Naturtrieb), und jeder dieser beiden gegensätzlichen und allein existierenden Energien hat ihren „Willen“. Der „Wille“ zur Unterwerfung unter die religiöse Autorität muß also ein unvernünftiger, biologisch motivierter Wille sein, da der vernünftige Wille neben der eigengesetzlichen Vernunft keine Erkenntnisprinzipien anerkennt. Tatsächlich ist

also auch der Wille zum Glauben motiviert. Nur sind diese Motive nicht der Art, daß sie sich ungescheut sehen lassen dürfen und sich daher gänzlich verstecken, als ob es einen „Willen schlechtweg“ gäbe, der nicht mehr weiter abzuleiten sei. Aller gerade heute so beliebte Glaube an den Glauben setzt also eine mindestens halb- oder nebenbewußte Kalkulation voraus, die den von außen herüberzunehmenden Glauben in Rechnung stellt, für die er ein Mittel zur Erlangung der Seligkeit bedeutet. Damit, meinen die meisten, sei schon alles gut und der Gläubige sittlich und logisch gerechtfertigt. Sie vergessen, daß gerade diese Kalkulation — und nicht der Glaube! der ist ganz gleichgültig — das Interessanteste und Wichtigste an der ganzen Sache ist, daß gerade hierfür Rechenschaft vonnöten ist und, falls es einen gerechten und weisen Gott gibt, auch von diesem verlangt wird. Nicht auf den Glauben also, sondern auf die Motivation dieses Glaubens, an die der Gläubige gar nicht denkt, kommt es sittlich und logisch an, während der Dogmengläubige den Blick von ihr auf etwas ganz Äußerliches fortlenkt. Der Blickpunkt der Betrachtung muß also noch hinter den Dogmenglauben zurückverlegt werden. Erst dann erhellt die ganze Äußerlichkeit, tiefe Unsittlichkeit und Unlogik des von den Kirchen geforderten Autoritätsglaubens, die den logischen Erfüllungsort nicht beachten und den psychologischen überhaupt ignorieren zu dürfen wähnen. Denn da die zum Dogmenglauben führende und ihn ständig sichernde Erwägung nicht die autonome Vernunft ist (sonst läge kein Glaube vor), so kann sie nur auf den Affekten, also auf der Selbstsucht, beruhen. Urteilst du um der himmlischen Seligkeit oder um der Wahrhaftigkeit willen? Auf diesen Punkt, auf dies Bekenntnis (hinter dem „Bekenntnis“), das die Kirchen nicht beachten, kommt es an, nicht auf das besondere, buddhistische oder christliche, Bekenntnis. Der ehrliche Erwerb, die geistig-religiöse Gesinnung, ist es, was jeden Glauben heiliget!

78 / Das Gerede von der „Unsicherheit“ der „menschlichen Vernunft“, vom „Subjektivismus“ usw. kann nur dort entstehen und Eindruck machen, wo jedes Verständnis für das logische Prinzip fehlt. Die Ungewißheit in Einzelheiten vermag die Gewißheit des erkennenden Verfahrens gemäß den logischen Gesetzen nicht zu erschüttern. Auf die logisch-sittliche Lauterkeit der Gesinnung, auf das Erleben der Urteilsnotwendigkeit kommt es an. In solchem Sinne gibt es in der normativen Logik überhaupt nur apodiktische Urteile und sind auch die sogenannten Wahrscheinlichkeitsurteile und Urteilsenthaltungen Aussagen, die mit der felsenfesten Gewißheit vollzogen werden, daß auf Grund der vorliegenden Daten logisch nicht anders geurteilt werden kann und daß, wenn andere mit logischem Recht anders urteilen, sie dies nur auf Grund anderer Erkenntnisdaten können. Wo bleibt hier der „Spielraum“ der „unsicheren menschlichen Vernunft“, der für den Glauben Platz lassen soll? Es ist gar kein Platz vorhanden! Bei der apodiktischen Notwendigkeit, die logischerweise für jedes Urteil gefordert werden muß — das gegebene Erkenntnismaterial, der Rohstoff, sei noch so dürftig und fragwürdig —, bleibt für den „Frommen“ keine Möglichkeit, ein „Übriges“ zu tun und etwas für wahr zu halten, was zwar nicht hinreichend

begründet, aber doch „nützlich und gut“ zu glauben sei. Wie die eigengesetzliche Sittlichkeit keine „Verdienste“ kennt, so auch die eigengesetzliche Logik keinen „Glauben“. Ein Urteil ist denknotwendig oder nicht (und dann ist es verwerflich): tertium non datur! Auf keinen Fall kann mit nicht genügender Urteilsfällung, sei es in Glaubens- oder anderen Sachen, ein „Verdienst“ begründet werden. Jedes „Mehr“ ist hier ein Weniger. Die logisch zu fordernde Klarheit des Denkens gestattet tatsächlich in keinem einzigen Falle jemandem, im trüben zu fischen und etwas für sich „herauszuschlagen“ [23]).

Darum denke niemand, daß solche logische Notwendigkeit nur durch subtile Erwägungen geschulter Geister zu erzielen sei; daß es sich um eine graue Theorie handele, deren praktische Durchführung an der Verwickeltheit und Unklarheit des dem Denken vorliegenden Rohstoffs scheitern müsse. Das Gegenteil ist der Fall! Um keine wissenschaftliche Leistung, wohl aber um eine Leistung der Gesinnung handelt es sich, um den Willen zur Aufrichtigkeit: nicht urteilend zu denken, was man nicht vor dem Gewissen voll und ganz verantworten könne. Diese Gewissenhaftigkeit und Herzensreinheit — obwohl sie eine größere sittliche Kraft voraussetzt, als die Dogmengläubigen ahnen — kann und soll darum von jedermann verwirklicht werden. Sie wird sich gewöhnlich darin äußern, daß man den Glaubensinhalten, auch wenn sie zum Herzen sprechen und von Kindheit an lieb geworden sind oder wenn sie der Gläubige aus selbstsüchtiger Furcht vor ewigen Strafen und gleichwertiger Hoffnung auf irdisches oder himmlisches Wohlergehen gelten lassen möchte, diejenige Wahrscheinlichkeit, Unwahrscheinlichkeit oder Unrichtigkeit beilegt, die ihnen nach Abwägen der jeweils zu Gebote stehenden logischen Gründe (nicht der Interessen!) notwendig zukommen [24]).

79 / Wie notwendig es ist, der gebildeten Öffentlichkeit das logische Prinzip klar zu machen, geht am besten daraus hervor, daß selbst sehr viele nicht kirchlich gesinnte Denker, so Kant, Spencer, Paulsen u. a., die Ungewißheit und Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens gerade in den für die Menschen wichtigsten Dingen zum Anlaß für die Meinung nahmen, hier sei Platz für den Glauben gegeben, der es sich in den Erkenntnislücken bequem machen dürfe. Als wenn das wissenschaftliche Denken und damit auch das logische Prinzip ein Problem, das es nicht mit kategorischen Urteilen lösen könne (wann kann man denn das?), völlig aufgeben und den Affekten überlassen dürfe! Auch Kant spricht daher von einer „Wahl“, die der Mensch habe, das von der theoretischen Vernunft offen Gelassene anzunehmen oder abzulehnen, so die Möglichkeit des nicht Gewußten mit der logisch formalen Möglichkeit (die normwidrig ist) verwechselnd. Das „moralische Interesse“ soll dann den Ausschlag geben. (Kritik d. pr. V., 1. Aufl. 261). Aber diese „Wahl“ ist logisch gar nicht gegeben, und es ist darum falsch, daß „die theoretische Vernunft selbst nichts dawider hat“. Denn auch das Urteil, daß etwas nur möglich sei, ja die ausdrückliche Urteilsenthaltung auf Grund mangelnder Unterlagen sind vollgültige Urteilsakte des theoretischen Denkens, die im Punkte der logischen Form gar keinen

Zweifel und darum auch keine Wahl lassen. Freilich ist anzuerkennen, daß Kant wenigstens eine Wahl der Gesamtvernunft leugnet. Wenn auch die theoretische Vernunft, so meint er, sich nicht entscheidet, so hat doch der ganze Mensch, in dem sich theoretische und praktische Vernunft vereinigen und ergänzen, keine Wahl, sondern muß — mit allerdings einseitig moralischer Notwendigkeit — glauben, was die praktische Vernunft gebietet. Kant räumt also dem Ungläubigen keineswegs ein „Recht" zu seinem Unglauben ein und stellt damit das logische Prinzip wenigstens teilweise wieder her (Kritik d. Urt. 1. Aufl. 421. 458, 2. und 3. Aufl. 426. 464).

80 / Schließlich soll nicht der Rede von der „religiösen Überzeugung" vergessen sein. Diese Überzeugung wird für alle und jede Religion, auch für die Autoritätsreligion in Anspruch genommen. Trotzdem ist diese Anwendung des Begriffs ein Mißbrauch. „Überzeugung" setzt immer voraus, daß man sich überzeugt hat. Nun mögen alle sonstigen Erkenntnisprinzipien die Möglichkeit des sich Überzeugenden zulassen. Ein Mensch z. B., welcher glaubt, daß ihm persönlich irgendwelche Offenbarungen zuteil geworden sind, kann bona fide handeln, wenn er von „Beweisen" redet. Dem Autoritätsgläubigen dagegen ist diese bona fides nicht zuzubilligen, wenn er von „Überzeugung" spricht, da dieser Begriff im Gegensatz zu denen der bloßen Überredung und Meinung eine persönliche Bemühung um restlose logische Einsicht einschließt. Wo diese zustande kommt, besteht aber kein Glaube mehr, geschweige ein Autoritätsglaube.

II. Die Voraussetzungslosigkeit des Erkennens

81 / Aus dem logischen Prinzip ergibt sich die Begründungs- und Beweisnotwendigkeit aller, mithin auch der religiösen Urteile. (Am wenigsten werden die Theologen diese Notwendigkeit leugnen, soweit sie wissenschaftliche Dogmatik und Apologetik treiben.) Daraus aber folgt das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit, wie es für jede Wissenschaft und somit auch für die Theologie gilt und in welchem sich unmittelbar das Wesen der eigengesetzlichen Vernunft ausspricht.

Der Sinn ist also für jeden logisch denkenden Menschen ganz klar und eindeutig, und anders hat es auch Theodor Mommsen nicht gemeint, als er sein Wort von der „Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft" sprach. Wenn man so tat, als wenn es nicht recht verständlich wäre, und es auf die der Vernunft selbst entstammenden Voraussetzungen der Denkgesetze oder auf die jeder Wissenschaft eigentümlichen Sondermethoden oder auf die Bedingungen des „materialgerecht" zu bearbeitenden Rohstoffes bezog, so ist das ein Vogel-Strauß-Verfahren. Näher kam man dem Sinn jenes Wortes schon, wenn man von den individuellen geschichtlichen Voraussetzungen: Milieu, Nation, Vererbung, Erziehung, Familie, Konfession, Bildung, Erfahrungen des einzelnen Forschers, sprach, von denen er niemals loskommen könne. Aber erstens ist von diesen also mechanisch-unfreiwillig wirksamen Naturbedingtheiten des Menschen bis zu jenen bewußt festgehaltenen, ja gepflegten und betonten Voraussetzungen der nicht anzutastenden Autorität ein weiter Weg, auf dem gerade das Wesentliche: die absichtliche Negie-

rung des logischen Prinzips, vor sich geht, indem man die sonst unbewußte Abhängigkeit und Beschränktheit zu einem „wissenschaftlich“ festgelegten Grundsatz der Verneinung der eigengesetzlichen Vernunft erhebt. Und zweitens sind jene „natur- und geschichtsgewollten“ Abhängigkeiten keineswegs unvermeidlich, sondern können von der geistigen Kraft der Wahrhaftigkeit durchbrochen werden und sind es zu allen Zeiten von wirklich frommen und wahrheitsbegeisterten Männern worden. Wo es gar noch dem Forscher untersagt ist — und er es durch feierlichen Eid bekräftigen muß —, zu einem anderen Ergebnis zu gelangen als zu dem von der obersten Geistlichkeit vorgeschriebenen [25]), da steht das Resultat für die wichtigsten Fragen fest; die Eigengesetzlichkeit der Vernunft, das logische Prinzip sind beseitigt. Von „Überzeugung“, von „Erkenntnis“, von logisch richtigen Urteilen ist in diesen vielen Fällen keine Spur vorhanden [26]).

82 / Der Einzelheiten, die sich allenthalben aus der Mißachtung des Prinzips der Voraussetzungslosigkeit ergeben, sind zu viele, um sie hier alle zu erwähnen. Nur einige seien gerügt. Die ganze logische Haltung des Dogmengläubigen ist hoffnungslos verkrümmt. Der Äußerlichkeit und Stofflichkeit seiner Auffassung vom eigenen Glauben entspricht auch die Meinung, er sei ein fester Besitz, auf den sich alle Rechtsbegriffe vom Eigentum sinngemäß übertragen und anwenden lassen, vor allem der Begriff des Gewohnheitsrechts. So muß man es wohl verstehen, wenn die Gläubigen ihrem Glauben als einem gesicherten Rechtsbestand einen Vorsprung vor jeder gegenteiligen Auffassung zuerkennen. „Sei im Besitze und du bist im Recht.“ Nicht der Gläubige habe seinen Glauben logisch zu rechtfertigen, meint man, nicht ihm falle der Beweis zur Last, werde er „zugeschoben“ (wie es in der Gerichtssprache heißt), sondern der Angreifer habe seine negierende Stellung zu begründen.

In Wahrheit ist es umgekehrt. Der Glaube ist als eine Summe von Urteilen nichts Selbstverständliches und bedarf auch dann der Begründung, wenn sich kein Angreifer findet. Jene haben wohl niemals etwas von dem logischen Grundsatz „affirmanti incumbit probatio“ gehört, nach welchem nicht der Leugner, sondern stets der positiv Behauptende den Beweis anzutreten hat. Wenn uns im Leben jemand sagte: „Der Dampfer N. N. ist untergegangen“ und auf unsern Zweifel erwiderte: „Bitte beweise das Gegenteil“, so würden wir ihn für nicht recht gescheit halten [27]). Das Alter und die Ehrwürdigkeit von Dogmen aber sind das Gegenteil von Beweisgründen, wie wir gezeigt haben.

III. Die Zersetzung der natürlichen Religion durch die Wissenschaft

83 / Die natürliche Religion wird mit logischer Notwendigkeit auf den Weg gewiesen, ihre Behauptungen wissenschaftlich zu begründen und nicht mehr zu behaupten, als sie begründen kann. Diesen Weg schlugen die religiösen Apologeten und Aufklärer aller Zeiten ein, in der Meinung, dadurch den ihnen teuren Glaubensinhalt zu befestigen. In der indischen, jüdischen, christlichen und islamitischen Religionsgeschichte begegnen wir diesen Bestrebungen. Meistens freilich war es nur die Autorität der all-

gemeinen Menschenvernunft, die Übereinstimmung der Weisen aller Völker und im Zusammenhang damit die Erfahrungen des gereisten Weltmannes, mit denen allzu kindliche und phantastische Glaubensvorstellungen sich nicht vertrugen. Eine andere Bedeutung hat diese nüchterne Verständigkeit nicht, vor allem hat sie mit autonomer Sittlichkeit und autonomem Denken nichts zu tun, ist vielmehr grundsätzlich sozial, politisch, naturwissenschaftlich, geschichtswissenschaftlich, psychologisch, utilitaristisch oder sonstwie beeinflußt, wie sich jeder auch heute überzeugen kann, der monistische Versammlungen besucht. Heute ist es in diesen Kreisen Sitte, auch die Existenz Gottes zu leugnen, während der im Leben stehende moderne Weltmann in ungefährer Übereinstimmung mit der vorkritischen Aufklärung (17. 18. Jahrhundert) wenigstens das Dasein Gottes, den er braucht, gelten läßt.

Die autonome Vernunft und Wissenschaft aber blieb bei den Ergebnissen der weltmännischen Aufklärung nicht stehen. Während die englischen und amerikanischen Philosophen im allgemeinen bis heute dem common sense und einer allgemeinen Gottesvorstellung huldigen, kündigte sich bei den Deutschen in einer neuen, durch und durch kritischen und darum radikal eigengesetzlichen Vernunft eine Zersetzung auch der Ergebnisse der Aufklärung und damit auch der Reste der natürlichen Religion an, welche von ihr stehen gelassen waren. Zwar hatte schon Hume mit einer ganz ungeschäftlichen Ehrlichkeit, die ihm selbst lächerlich vorkam, die sich aber bei Weltleuten nicht selten findet, den Empirismus folgerichtig durchgeführt und jede Metaphysik beseitigt. Aber Hume wußte von keiner eigengesetzlichen Vernunft, besaß nicht die felsenfeste Gewißheit des selbstsicheren denkenden Geistes und konnte deshalb zu keinerlei positiver Bestimmung gelangen, die er selbst hätte ernst nehmen können. Was er leistete, war immerhin viel, wenn man die Illusionen der übrigen Aufklärer vor Augen hat, — wenig, wenn man bedenkt, daß in ihm der common sense das Höchste erreicht hat, was ihm möglich war. Aber es ist schwer und ganz unnatürlich, daß der natürliche Verstand sich völlig desillusioniert, und es müssen schon Grillen und Schrullen sein — Hume selbst gibt uns die richtigen Fingerzeige —, um den natürlichen Verstand, den common sense, von seinen irgendwelche verabsolutierende Metaphysik voraussetzenden Denkgleisen abzubringen. Daß es sich um eine „Entgleisung" des common sense handelt, hat ja dessen ganze spätere Entwicklung in England gezeigt. Hier wie in Amerika hat man — wiederum echt weltmännisch! — die Konsequenzen aus Humes Atheismus nicht gezogen.

Erst durch die deutsche Aufklärung, Kant und seine Nachfolger, beginnt der religiöse Unglaube etwas anderes als weltmännische Skepsis zu werden. War die humesche Philosophie im Grunde Negation — sein Empfindungspositivismus ist ein nicht folgerichtig stehen gelassener Rest konstruktiver Philosophie —, so steht hinter der Kantischen Kritik ein ungeheurer positiver Gewinn. Was an religiösem Glaubensinhalt verloren geht, ist durch die Selbsterkenntnis und Selbstgewißheit der sich selbst erzeugenden und keiner Leitung mehr bedürfenden autonomen Vernunft überreichlich wieder eingebracht. Daß diese kritische Vernunft aber den natürlichen religiösen Glaubensinhalt zersetzt, darüber ist unter Gläubigen wie Ungläubigen

nur eine Meinung. An sich spricht nach Maßgabe unserer Kenntnisse ja nichts dagegen, daß das Weltbild in einer für unsere Sinne und Hilfsmittel unerreichbaren Ausdehnung von hochintelligenten Riesen bevölkert sei, die das Leben auf einigen Weltkörpern erst erzeugt haben, sorgfältig beobachten und durch uns unbekannte und für uns unfeststellbare Mittel beeinflussen. Daß es keine „Vorsehung" gebe, kann also in dieser Form mit Sicherheit nicht behauptet werden. Sie ist immerhin möglich. Aber all das hat so wenig positive Gründe für sich, daß man gut tut, sie als ganz unwahrscheinlich beiseite zu legen. Außerordentliche Behauptungen verlangen auch außerordentliche Beweise. Und mit den sog. Gottesbeweisen kann man heute keinen Hund mehr hinter dem Ofen hervorlocken. Was aber wäre, falls man von Beweisen absieht, dann nicht möglich? Ebensogut wie ein Gott kann auch ein Teufel die Welt regieren und alles Schöne und Herrliche nur zu unserer Düpierung erschaffen haben (wie denn Schopenhauer dieser Auffassung tatsächlich sehr nahe kommt). Warum sollen wir mit sophistischen Künsten nach physikalischen und astronomischen Gründen zur Rechtfertigung einer Idee suchen, deren Entstehung sich ungezwungen aus der Psychobiologie ergibt?

Denn wenn irgendwo, so ist hier die Frage: cui bono? am Platze. Unsere Naturwissenschaft würde niemals auf den Gedanken verfallen, zur Erklärung irgendeiner physikalischen Tatsache die theistische Hypothese heranzuziehen. Ja sie darf es nicht, weil das Prinzip des unberechenbaren Gottes irrational ist und dem Grundsatz der vernünftigen Kausalität und damit aller Naturerklärung widerstreitet. Der freien, nicht im Parteidienst eines nationalen, dynastischen oder religiösen Interesses stehenden Geschichtswissenschaft nützt die göttliche Macht ebensowenig, schadet ihr dagegen bei der Aufstellung historischer Gesetze. Für die Eigengesetzlichkeit des Geisteslebens in Sittlichkeit und Kunst, ja wir werden sehen: auch in der geistigen Religion, ist der extramundane Gott ein fortwährendes Hindernis. Außer der Theologie gibt es also kein Geistesgebiet, das an dem Gott der natürlichen Religion ein Interesse hätte. Der Glaube an ihn muß also wesentlich andere als geistige Gründe haben. Wir müssen uns nur hüten, den Gott der natürlichen Religion mit irgendeiner vergeistigten und ganz wider alle Natur gedachten Gottheit zu verwechseln. Wir erinnern an das Mädchen, von dem Friedrich Nietzsche erzählt und welches meinte, es sei eigentlich unanständig, daß Gott überall zugegen sei. In diesem Wort steckt eine höhere Weisheit, als das Mädchen wußte, ja als vielleicht Nietzsche selbst ahnen mochte. Mit diesen Worten ist nämlich trefflich der — immer objektivierte und selbst zusehend objektivierende — Gott der natürlichen Religion als die Verneinung jeder eigengesetzlichen eigenwilligen Geistigkeit gekennzeichnet. Dieser Gott muß tatsächlich sterben, ehe der Geist sich vollenden kann. Geistesleben und Wissenschaft haben an ihm also das geringste Interesse. Nur das Leben verlangt nach ihm: die Mutter, das Kind, der Herrscher, der Arme, der Kranke, der resignierende Beamte, der hoffende und wünschende Landwirt und Unternehmer. Damit aber sind wir an die Psychologie gewiesen.

IV. Der Primat des Lebens

84 / Die Lehre von der Herrschaft des „Willens“, des Handelns, richtiger: des natürlichen Lebens über das Denken hat zumal seit Schopenhauer immer mehr Anklang gefunden, obwohl dieser Denker andere Dinge im Auge hatte als gerade die Religion. Aber schon Hume hatte gefunden, daß — entgegen ihrem Selbstzeugnis — nicht die Vernunft, sondern Leidenschaft und Phantasie die Quellen der Religion sind. Psychologen und Philosophen mit psychologischem Blick wie Nietzsche, W. James, F. C. S. Schiller, Bergson, Jerusalem u. v. a. haben es dann zur Gewißheit erhoben, daß die Religion alles andere als ein Erkenntnismittel, daß sie ein Hilfsmittel im Daseinskampf und *insofern* von unschätzbarer Bedeutung für den Menschen ist. Das alles ist für uns, die wir die zähe Religion des Volkes, des Soldaten im Kriege, des Kranken auf dem Sterbebett usw. kennen und Einblick in die Naturnotwendigkeit dieser psychobiologischen Tatsache besitzen, von solcher Selbstverständlichkeit, daß kein Wort weiter darüber nötig sein sollte. *Was man dem Katholizismus zum Vorwurf macht: daß er für das Denken Schlagbäume setzt, das trifft tatsächlich für das gesamte natürliche Leben zu; nur daß dort bewußt und methodisch betrieben wird, was hier instinktiv geschieht.* Schon in den primitivsten Auffassungen (Apperzeptionen), in der unwillkürlichen Aufmerksamkeit und daher den Assoziationen, Reproduktionen, damit wiederum den Erinnerungen und Wahrnehmungen ist das auswählende *Interesse* wirksam. So bekommt bereits das Denken im engeren Sinne einen gefälschten Rohstoff zur Bearbeitung. Da die Apperzeptionen des bewußten Urteils nun selbstverständlich ebenfalls ganz im Banne des Interesses stehen, so ergibt das eine potenzierte Abweichung von der Wahrheit. So steht alles natürliche Denken im Frondienste des Lebenswillens, ohne daß der Denkende dies weiß. Wüßte er es, so setzte dies Selbstkritik, Selbsterkenntnis voraus: aber gerade dies verhindert der Lebensdrang mit seiner Feindschaft gegen alles Erkennen, das um seiner selbst willen betrieben wird. Darum ist ja eine bewußte Unwahrheit so viel weniger schlimm, weil sie weniger tief wurzelt, als eine unbewußte. Denn ist dort nur das bewußte Denken abwegig, so ist es hier der ganze Mensch. An keinem Punkte erhellt der tiefe Zusammenhang der Sittlichkeit mit dem Denken so wie hier. Je unabsichtlicher, um so hoffnungsloser und bösartiger ist jene Unwahrhaftigkeit. Dies ist die wahre Sünde gegen den Heiligen Geist, die populärste und menschlichste Sünde, die es gibt. Man muß einen ganz neuen Adam anziehen, eine neue Gesinnung in sich erzeugen, um überhaupt fähig zu sein, seine Seele in neuem Lichte zu sehen und die willensgetrübte Auffassung abzulegen. Der Mensch muß in sich gehen und erkennen, daß jede Wahrnehmung, die er macht, jeder Blick, den er tut, jede Erinnerung, die in ihm aufsteigt, bereits eine Lüge ist, daß er selbstlos, „kindlich“, unparteiisch, unbefangen, unpolitisch und unkonfessionell werden muß, damit seine Vorstellungen und Gedanken wieder ein ungetrübter Spiegel der Welt werden können. Es genügt also nicht, sich vorzunehmen, einmal sine ira et studio zu urteilen: es gehört jahrelange Arbeit dazu, um das unwillkürliche Wahr-

nehmungs- und Erinnerungsleben so zu läutern, daß es den Dingen gerecht wird. Niemand glaube darum, durch einen plötzlich und für eine bestimmte Gelegenheit gefaßten Entschluß zu „voraussetzungsloser“ Betrachtung der Erkenntnisforderung genügen zu können. Wer sein ganzes Leben lang im Dienste einer politischen oder religiösen Partei denkt, wer immer nur die Attitüde des Advokaten oder Apologeten angenommen hat, der wähne nicht, plötzlich und nebenbei auch einmal das Amt des Richters und Forschers ausüben zu können. Er ist gänzlich dazu verdorben, und der beste Wille, den er einsetzt, kann ihn nicht von heute auf morgen zu einem andern Menschen umschaffen. Wer darin Erfahrung besitzt, wird es bestätigen, daß nach einmaligem Gesinnungswandel in Lebensfragen (Änderung der Weltanschauung) noch Jahre vergehen, bis sich der Assoziations- und Reproduktionsmechanismus dem neuen Kurs angepaßt und die Einseitigkeiten des alten beseitigt hat. Wer aber sich nicht von Grund aus umzuschaffen und seine geistige Existenz auf eine radikal neue Basis zu stellen fähig ist, wer nicht als reiner Geist causa sui wirkt und buchstäblich das Leben von vorne beginnt (was so gut das Ethos wie den Logos angeht): wie soll der etwas von der in puncto Wahrhaftigkeit radikalen Verdorbenheit der Seele, von ihrem Geheimleben wissen? [27])

85 / Logisch betrachtet, sind daher alle diese Urteile, bei denen das Leben mit seinen ganz und gar erkenntniswidrigen Tendenzen Pate gestanden hat, Fälschungen. Zwei wichtige Merkmale dieses Denkens sollen hervorgehoben werden. Erstens weisen seine Begründungen Lücken auf, welche durch Motive des Interesses, also durch etwas gänzlich Irrationales ausgefüllt werden. Die Kette der Motive wird mindestens einmal im Begründungszusammenhange unterbrochen und läuft im Unbewußten weiter. Jeder Mensch hat seinen blinden Fleck im Denken, der sich jedoch von dem optischen durch seine auffallende Ausdehnung unterscheidet. Die Sehlücke der Netzhaut vermag den Zusammenhang der Gesichtseindrücke nicht zu stören, da die Gesamtheit der Netzhautreize ohnedies transformiert wird und einen neuen Zusammenhang herstellt, in dem jene leere Stelle ganz ausfällt, mithin auch keine Lücke erkennbar ist.

Die Denklücke aber macht für Kulturmenschen mehr Zurüstungen der Natur erforderlich. Ursprünglich, müssen wir uns denken, befand sie sich analog dem optischen „blinden Fleck“ ausschließlich am Rande des Bewußtseins. Für weite Gebiete des Urteilens, darunter auch des religiösen, besaß der Mensch die Empfindung der Notwendigkeit des lückenlosen logischen Ableitens nicht in dem Maße wie für andere Gebiete, z. B. für die des geschäftlichen und sozialen Lebens. Erst durch diese geringere Bewußtseinshelligkeit konnten ja jene Urteile den Schein der logischen Korrektheit und des vollwertigen Erkenntnischarakters wahren. Der Kulturmensch aber kommt mehr und mehr in die Lage, auch diese Urteile und ihre Begründungen in den Blickpunkt des Bewußtseins zu rücken. Dann muß die Lücke wenigstens für das Bewußtsein ausgefüllt werden. *Die Lücke bleibt aber* — dies ist wichtig zu wissen — *bestehen und wird nur durch eine Fassade verkleidet* (anderwärts habe ich von „Attrappen“ und „Potemkinschen Dörfern“ gesprochen). Solche Fassaden

sind: Apologien, Theologien, Theodizeen usw. Das Recht, vom Bestehenbleiben der Denklücke und einer bloßen Fassade zu reden, entnehmen wir der Tatsache, daß sie faktisch gar nicht das Endurteil: den Glaubenssatz, hervorruft, auch gewöhnlich gar nicht logisch qualifiziert ist, dies zu können. Objektiv — niemals für den Gläubigen! — ist ihre begründende Kraft nur ein „als ob" im Sinne Vaihingers. Der Glaubenssatz steht vor aller Begründung fest. Umgekehrt ist vielmehr e r es, welcher von sich aus die Begründung veranlaßt.

Damit ist das zweite Merkmal aller Neigungsurteile gekennzeichnet: alles tendenziöse, interessegeleitete Denken ist r e g r e s s i v (rückläufig).

86 / Alles logisch einwandfreie Denken aber verläuft p r o g r e s s i v: von den Gründen zum Ergebnisurteil, nicht umgekehrt. Darin liegt die ganze Kritik des natürlich-religiösen Urteilens, alles natürlichen Urteilens überhaupt, soweit es Begründungen versucht. All dies Denken ist motiviert, nicht begründet; die Begründung ist vielmehr erst allemal hinten angehängt. Diese Art, zu urteilen, ist daher sittlich-logisch verwerflich. Denn der „blinde Fleck" des Denkens ist elastisch und kann daher durch den selbständig gestaltenden Geist völlig ausgetilgt werden. Die Blindheit des Intellekts kann überwunden werden, ja diese Überwindung ist sittlich gefordert, kostet aber geistige Energie, da sich die liebgewordenen Vorurteile der Religion usw. dagegen stemmen. Statt der „Fassade" ist eine wirkliche lückenlose Gedankenkette zu interpolieren, auch wenn sie zu einem anderen Ziele als dem interessebefohlenen hinführt. Alle Apologetik ist damit gerichtet. Denn auch wo der Apologet progressiv denkt und nur um der Gründe willen urteilt, da werden doch, wie die Erfahrung lehrt, seine Zuhörer und Leser nur allzuleicht verführt, um der Endurteile willen Begründungen aufzustellen. Apologie ist ja kein bloßes interessebefreites Beweisverfahren (sonst wären Mathematik und Physik apologetische Wissenschaften), sondern eine zu ganz bestimmtem Zwecke — also nicht zu dem der reinen Erkenntnis — vorgenommene Blickeinstellung, Materialsammlung, -sichtung, -zusammenstellung und Gedankenführung.

Das natürlich-religiöse Denken kann nicht normiert werden, es hörte denn auf, religiös zu sein. Seine logische Unzulänglichkeit läßt sich so wenig bemänteln wie seine erkenntnistheoretische Falschheit. Die natürliche Religion läßt sich daher überhaupt nicht rechtfertigen. Denn die Wahrheitsfrage ist eine Kardinalfrage der Religion, und auf sie verzichten heißt, aller Religion überhaupt entsagen. Darum besteht keine positive Religion vor ihrer immanenten Kritik. Es gibt angesichts der Unmöglichkeit, die Urteile der natürlichen Religion zu beweisen, für einen denkenden und innerlich sauberen Menschen nur den Ausweg des ehrlichen „Atheismus".

Zweiter Teil

Die Religion des Geistes oder die Vermenschlichung des Absoluten

Fünftes Kapitel

Allgemeiner Charakter und Äußerungen

1. Die Überwindung der Natur durch den Geist

87 / Dem hohen biologischen Nutzen der natürlichen Religion entspricht ihre Wertschätzung. Sie gibt dem Menschen als dem animal intellectuale den für die natürliche Moral notwendigen theoretischen Unterbau. Darum sind Familie und Staat an der natürlichen Religion aufs höchste interessiert, und wo moderne republikanische Staaten dennoch so tun, als ob sie die Religion des Volkes nichts anginge, ja sie diese brüskieren dürfen, da lassen sie die Familien und privaten Gesellschaften für diese ihm tatsächlich unentbehrliche Einrichtung sorgen. Denn eine wenn auch noch so kümmerliche konkrete Beziehung zu einer metaphysischen Welt setzt die herbe Sittlichkeit der Massen — nicht die der ästhetizistischen Oberschicht — nun einmal voraus. Der religionsfremde Staat setzt sich zu dieser psychologischen Tatsache, die ihm doch so gelegen kommt, da er sie braucht, ebenso in Gegensatz, wie der Asket durch seine Neigung zur Einsamkeit die Kultur negiert, die ihn hervorgebracht und seine Kulturfeindschaft intellektuell ermöglicht hat, die also zur Voraussetzung der Askese gehört. Wollte der Staat aber die bloße natürliche Moral hüten, (da die geistige, autonome außerhalb seines Einflusses liegt), so begünstigt er dieselbe Natur, der er in der natürlichen Religion die Unterstützung versagen möchte, aber faktisch niemals entziehen kann. Denn in Wahrheit liegt jedem „Moralunterricht" das „religiöse Minimum" zugrunde, ohne welches es keine natürliche Moral gibt: der Glaube an absolute Werte und damit — für das natürliche Denken notwendig! — an einen *τόπος νοητός* dieser Werte. Jeder prüfe sich daraufhin selbst. In diesem Punkte ist der Platonismus die angeborene Philosophie von Mensch und Tier. Auch dem modernen Staat ist also die natürliche Religion keineswegs gleichgültig. Alle Politik muß mit ihr rechnen und hat sich manchmal mit ihr verrechnet (Bismarck). Und wenn sie bisweilen ohne Schaden

übersehen werden kann, so liegt das nur daran, daß sie als konstanter Faktor aus den Gleichungen manchmal herausfällt.

Denn der Sinn aller natürlichen Religion ist der Dienst am Leben. Das gilt für die natürliche Moral, Kunst und Wissenschaft ganz ebenso. Die natürliche Verabsolutierung hat selbst nur relative Bedeutung, ist staubbedingt und führt zu keinem Absoluten.

88 / Das wirkliche Absolute aber kann nicht verstandesmäßig begründet werden, und fern sei es uns, sein Vorhandensein irgendwie „beweisen" zu wollen. Es ist für den Menschen da, oder es ist nicht da. Wir befleißen uns, seine Existenzfrage aus der wissenschaftlichen Diskussion gänzlich zu entfernen. Denn, wenn es eine Welt des Absoluten gibt, an der auch der Mensch Anteil haben kann, dann muß sie als die Voraussetzung jedes geistig wissenschaftlichen Urteils des Beweises enthoben sein. Wer sich im Besitze einer absoluten Geisteswelt, absoluter Werte weiß, und damit der Autonomie, d. h. Natur- und Lebensenthobenheit seiner Religion und Sittlichkeit, seines wissenschaftlichen Denkens und künstlerischen Fühlens gewiß ist, der kann und darf dies nicht beweisen (hier ist der Geist bei sich selbst in seinem „vor"natürlichen, „vor"geschichtlichen und „vor"-sozialen Zustand; alles Beweisen aber geschieht in der sozialen Sphäre), der hat aber auch keinen Einspruch der Wissenschaft zu fürchten. Denn die autonome Wissenschaft setzt die absolute überweltliche Geistigkeit voraus, die naturabhängige, heteronome aber bringt es nur zu relativistischen Urteilen, kommt sich auch selbst lediglich relativ vor und bricht damit der eigenen Beweiskraft die Spitze ab, ohne über das bloße Bestreiten einer absoluten Geisteswelt hinauszukommen.

Wo der Geist, die Welt des nicht nur vorgeblich, sondern auch faktisch absoluten Wertens, in die Geschichte tritt, da gibt es jene Scheidung der Geister, die keine Versöhnung kennt und von der jedes Hinüber und Herüber bloßer Worte zur Unfruchtbarkeit verdammt ist. Hier werden verschiedene Gedankensprachen gesprochen, die keine Übersetzung zulassen; hier können „Aussprachen" nur verwirrend wirken, weil contra principia negantem non est disputandum, was wechselseitig gilt. Die Massen haben daher zu allen Zeiten die Situation richtig begriffen, wenn sie, statt Worte zu machen, durch ihre Geschäftsführer, die Intellektuellen, für die Vertreter des autonomen Geistes die Messer schärfen, Galgen zimmern, Scheiterhaufen entzünden ließen. Denn die Massen streiten für ihren lebensnotwendigen metaphysischen Absolutismus, den die Freiheitskämpfer des Geistes für nichtig und bloß relativ erklärten.

89 / Diese Menschen verwarfen den leeren Kreislauf des natürlichen Daseins durch einen tiefen Pessimismus bezüglich alles nur Irdischen, d. h. alles rein Biologischen. Sie hielten den von den Klauen des „Lebens" festgehaltenen Menschen, den krampfhaft irdische Güter begehrenden und Nichtiges und Vergängliches wollen müssenden, für ein bloßes, wenn auch hoch organisiertes, Tier und mußten aus ihren entgegengesetzten Wertungen heraus die Verneinung dieses Lebens als Selbstzwecks und Generalnenners, als Wertmaßstabs predigen, wie es alle großen Religionsstifter und Philo-

sophen mit dürren Worten, alle Helden eines vom Leben unbestochenen sittlichen Wollens, wissenschaftlichen Forschens und künstlerischen Gestaltens mit der Propaganda der Tat gepredigt haben. Den religiösen Sehern und den Denkern lag es dabei ob, vor allem die Relativität und Ungeistigkeit der bisherigen Religion und Moral bloßzulegen, die Götter der Volksreligionen als Götzen, die der menschlichen Selbstsucht dienen, zu entlarven, heißen sie nun Baal oder Christus.

Sie lehrten den absoluten Eigenwert einer hoch über dem an sich nichtigen und wertlosen „Leben" stehenden Welt; sie lehrten, daß diese Welt statt des Lebens zum Generalnenner und zur Norm aller Werte zu machen sei und setzten sich damit in bewußten Gegensatz zum irdischen Leben. Das Geistige im Menschen, die Seele der Seele ist Selbstzweck. Alles darf der Mensch in den Dienst des Lebens stellen, nur sein Geistiges, sein Selbst nicht. Sein Kostbarstes und Heiligstes darf er nicht selbstsüchtigen Motiven zum Opfer bringen. Er darf nicht glauben und urteilen — um seiner, irdischen oder jenseitigen, Glückseligkeit willen; er darf nicht handeln, um sich Verdienste zu erwerben oder von irgend jemandem gegebene Gebote zu erfüllen, nicht bereuen, um Vergebung zu erlangen, nicht arbeiten und sich unterordnen, bloß um zu essen, nicht beten, um etwas zu erhalten, nichts denken und tun, bloß weil es sich „bewährt", überhaupt nichts um der Wirkung bei andern tun wollen, vor allem nicht bloß dasjenige vollbringen, was oder weil es befohlen oder angeraten ist, sondern was oder weil es an sich gefordert ist. Es ist der Glaube an ein an sich Wahres, Gutes und Schönes, der sich aber zu dem billigen Idealismus des Lebens und seinen Gütern in tödlichen Gegensatz stellt.

90 / Gewiß sucht die natürliche Religion zu beweisen, was hoffnungslos falsch ist. Doch auch wenn sie alle ihre Behauptungen beweisen könnte, wäre wohl etwas für sie, aber nichts für die geistig wertenden Menschen gewonnen. Als Kinder glaubten wir wohl alle: Gott könne, wenn er wolle, die religiösen Zweifel der Menschen sehr gut durch Zeichen und Wunder beschwichtigen. Heute wissen wir, daß er, wenigstens was den Religiösen des Geistes angeht, dieses nicht kann. Wir würden es als Wunder anstaunen, wenn Christus die Ereignisse des Jahres 1918 vorausgesagt oder die Differenzialrechnung erfunden hätte, aber unser Gemüt würde im tiefsten davon unberührt bleiben. Einer Realität höherer Art, einer absoluten Wirklichkeit würden wir d a d u r c h nicht gewahr werden. Die Existenz des vulgären „lieben Gottes", d. h. eines außerweltlichen Riesen, und sein Wille, wenn wir ihn wüßten und aus Zweckmäßigkeitsgründen erfüllten, ja die Tatsache, daß er uns erschaffen, uns genützt hätte und uns glücklich und unglücklich machen könne, ist uns im Sinne geistiger Religion gänzlich gleichgültig und kann für ihn keinen Anspruch auf unsere innere Unterwerfung begründen. Nehmen wir an, der römische Papst oder der Dalai-Lama könnten uns ihre göttliche Berufung mathematisch beweisen, so wäre dieser ungeheure Gewinn an wissenschaftlicher Erkenntnis für uns ohne die geringsten religiösen Konsequenzen. Die Wirklichkeit, von welcher Physik und Historie handeln, ist nicht jene letzte Realität, welche die Seele religiös ergreift. In solchem Sinne haben manche Vertreter einer geistigen Religion mehr oder weniger

als Atheisten gegolten und an den Göttern der Volksreligionen gemessen, waren sie es auch: Xenophanes, Sokrates, Spinoza, Fichte, Nietzsche u. a.

91 / Die Überwindung der Natur durch den Geist stellt sich nun nicht so einfach dar, wie wir es hier skizzieren mußten. Die Mythen der natürlichen Religion sind, wenn auch keine sittliche, so doch eine psychologische Macht und verlassen, wenn einmal anerzogen und eingeübt, nicht leicht die Vorstellungswelt eines Menschen. Der geistig Religiöse wird innerlich „übersichtig", sein geistiges Blickfeld wird nicht wie beim naturabhängigen Menschen vom Mythos absorbiert, sondern er sieht mit auf „Unendlich" eingestellten Sehachsen durch den nahen Mythos fernsichtig hindurch, der sich dadurch verschiebt, vervielfacht und in Widersprüche verwickelt, und wird so der „religiösen Intention" teilhaftig. Aber trotzdem pflegt der Mythos zu beharren und vor dem Vorstellungswillen seine Rolle zu behaupten. Immerhin werden die sinnlichen Vorstellungen der natürlichen Religion bei solchen Menschen, ihnen meist unbewußt, aus ihrer zentralen Stellung verdrängt. Im Laufe der Zeiten pflegt ein großer Teil dieser Vorstellungen überhaupt frei zu werden: ein Zeichen niedergehender natürlicher Religion, die mehr und mehr auf das religiöse Minimum zusammenschrumpft. Diese abgestorbenen Vorstellungen haben damit aber ihre Rolle bei weitem nicht ausgespielt. Sie bilden allenthalben den höchst wertvollen Kulturschutt, auf dem sich neue Bildungen der Kultur erheben.

Daß diese alten Bildungen, obwohl ihre Rolle ausgespielt ist, weiter benützt werden, ist eine im Bereiche der Natur wie des Geistes gleicherweise gültige Regel und häufig als Sparsamkeitsprinzip gekennzeichnet worden. In der Natur werden Organe, die ihre ursprüngliche Funktion verlieren, nicht selten für andere Zwecke umgebildet, in der Geschichte gar spielt die „Heterogonie der Zwecke", die Motivverschiebung eine hervorragende Rolle. Einer solchen Motivverschiebung verdankt auch der natürlich-religiöse Kulturschutt seine Erhaltung und Verwertung. Darum sind die religiösen Vorstellungen, wie wir sehen werden, für den autonomen Geist nicht wertlos. Die eigengesetzliche Sittlichkeit kann ihrer bedürfen, wie es die Überzeugung Kants und Fichtes war, die Philosophie hat sich ihrer bedient, um logische und metaphysische Erkenntnisse in ein gedankliches Gewand zu kleiden (Parmenides, Platon, Plotin). Die Pädagogik wird auf religiöse Vorstellungen niemals verzichten können, und was die Kunst ihnen verdankt, bedarf hier keiner Hervorhebung. Was der Kulturschutt der sinnlichen religiösen Vorstellungen aber für die geistig-religiöse Erkenntnis bedeutet, davon wird später die Rede sein.

2. Das Wesen der geistigen Religion

92 / Wir betonen noch einmal, daß der Ausdruck „Religion schlechtweg" für unsern Standpunkt keinen Gattungsbegriff bedeuten, sondern nur eine Zweideutigkeit sein kann. Ein Gattungsbegriff für beides wäre etwa „Weltanschauung". Gemeinsam ist beiden erstens der formale und inhaltliche Absolutismus: sie wollen absolut gelten und haben den

Begriff des Absoluten zum Inhalt. Zweitens stimmen sie hinsichtlich des *Erkenntnischarakters* überein. Denn auch die geistige Religion will durchaus Wahrheit erkennen, auch ihre Aussagen bewegen sich in Urteilen.

93 | Der grundlegende Unterschied beider „Religion" genannten Phänomene liegt in der Verschiedenheit ihres Ausgangs- und Angelpunktes. Die natürliche Religion ist eine Funktion des naturgegebenen Lebens selbst. Die natürliche Religion ist keine neue Lebensmacht, sondern der alte Adam selbst wieder, nur in sozusagen bengalischer Beleuchtung: die ganze Familiensimpelei mit Tanten, Basen und Vettern, Rechtsverhältnisse, Klassen- und Standesmoral, häufig auch Nationalgefühl und Geschlechtsbetätigung usw. usw. in ihrer ganzen Banalität — aber verewigt!! Sie unterliegt daher restlos der biologischen Betrachtungsweise.

Die Frage, welche denn nun die so grundlegend neue und für das „Leben" so unerhörte Wertung der geistigen Religion sei, läßt sich nun aber mit *positiven* abstrakten Begriffen nicht beantworten. Alle abstrakten Begriffe sind Gegensatzbegriffe und umkreisen den gemeinten konkreten Gegenstand peripherisch, ohne ins Zentrum der Sache vorzudringen. Wie soll das, was selbst Wertmaßstab und Generalnenner für alle anderen Dinge ist, umgekehrt durch eben diese Dinge und durch abgeleitete Werte begriffen werden können? Es gibt viele namhaft zu machende Gebote und Tugenden des „Lebens", aber nur die *eine* namenlose Tugend der autonomen Sittlichkeit. Es gibt vieles, was dem Menschen ästhetisch angenehm ist, aber nur das *eine* Schöne, vor dem alle Begriffe schweigen. Und ebenso gibt es physikalische und geschichtliche, politische und soziale Wirklichkeiten, die sich wissenschaftlich behandeln lassen, aber nur *eine* metaphysische Realität, *ein* absolutum, *ein* ens realissimum, *eine* geistig-religiöse Wirklichkeit. Alle inhaltliche Bestimmung ist ein Vorgreifen und damit eine Beschränkung des souveränen Geistes, der erst inhaltliche Bestimmungen, Wertungen, Ziele gibt, selbst aber keinen in Gedanken auflösbaren Inhalt, Wert oder Zweck besitzt. Die Antwort der absoluten Geisteswelt an den Fragenden: „Ich bin, der ich bin", muß genügen.

Negativ dagegen kann die Stellung des autonomen Geistes durch Kontrastierung zum „Leben" genau umrissen werden, indem man ihn kurz als Verneinung aller natürlichen Werte begreift. An die Stelle der vielen Werte und ihres obersten Wertes: der individuellen und der Arterhaltung, tritt der *eine* Wert, welcher jene andern beseitigt. Jetzt ist das Leben nicht mehr der Generalnenner für alle Werte, sondern *bekommt* einen Wert, einen Preis, für den es geopfert wird; damit sinken Liebe, Freundschaft, Erwerb auf die Rangstufe gelegentlicher Mittel herab. Der vom autonomen Geist erfüllte Mensch macht sich unabhängig von Natur und Leben und damit auch von der Geschichte. Seine Arbeit hat ihren Zweck nicht im Erwerb, seine Liebe nicht in Geschlechtlichkeit und Fortpflanzung, sein Gehorsam nicht in Staat, Kirche oder außerweltlichem Gott. Die Natur wird vergewaltigt, das Leben als etwas Fremdes, Feindliches und Niedriges gemeistert, Schmerzen, Armut, geschlechtliche Enthaltsamkeit, Hunger, Erniedrigung und Tod werden freiwillig aufgenommen für einen nicht mehr im

Leben vorkommenden, für einen unsichtbaren Zweck, der niemals in irgendeinem Erfolg greifbar zutage tritt (trotz aller Freude an der Gestalt gewordenen Arbeit), der also niemals anderen demonstriert werden kann, weil er niemals ins objektivierende Denken und Vorstellen tritt, kurz: für das Absolute. Es ist also kein Wunder, wenn die geistig Religiösen aller Zeiten von den übrigen Menschen nicht begriffen werden können, wenn man sie den Tieren vorwirft, verbrennt, rädert, einkerkert, psychiatrisch verdächtigt, boykottiert. Es ist dies vielmehr ganz in der Ordnung; denn jeder gleicht dem Geist, den er begreift. Diese Leute erfassen wenigstens die Gegensätze und damit die Situation richtig. Viel schlimmer sind diejenigen, welche statt zu bekennen: hier ist etwas, das wir nicht verstehen (und dann meinetwegen kreuzigen), vielmehr die Gedanken der toten Denker schänden und sie ihrem hahnebüchenen Verständnis anpassen, um ihn „zeitgemäß“ zu machen. So hat man sich an Christus, Spinoza, Kant, Fichte und Nietzsche versündigt. Sie alle haben mit der natürlichen Religion der Geschäftsleute und Parteipolitiker nichts zu tun. Sie haben nicht das Menschliche verabsolutiert, wohl aber versucht, das Absolute zu vermenschlichen. Das ist das genau Entgegengesetzte, und nur das ist die Religion des Geistes.

94 / Aus diesem grundlegenden Unterschied ergeben sich alle anderen Differenzen. Vor allem die folgende. Die Religion des Geistes ist wesentlich *dualistisch* und zwar in einem ganz anderen Sinne und ungleich strenger und radikaler, als die natürliche Religion vielfach es zu sein behauptet. Diese will gar nicht immer dualistisch sein. Wir sprachen bereits davon, daß mit Wahrscheinlichkeit der primitive Mensch, der Urmensch und das Tier von einer zweiten Welt jenseits der Alltagswelt nichts wissen und dennoch die metaphysische Verabsolutierung vollziehen. Und wir schließen an, daß neuerdings und mit Erfolg die „Diesseitsreligion“ gepredigt wird. Zweitens aber wissen wir jetzt auch, daß selbst dort, wo der Dualismus gepflegt und die „Jenseitsreligion“ gelehrt wird, eine solche in Wahrheit gar nicht vorliegt. *Das „Jenseits“ der natürlichen Religion ist kein Jenseits, sondern ein Diesseits*, ist das Leben selbst, nur in der Verabsolutierung. Wir zitieren Kap. 110, 1 f. des ägyptischen Totenbuches [28]) mit der Beschreibung des Lebens im Jenseits: „. . . . sich im Earufeld niederzulassen, im Speisenfelde zu weilen, der großen luftreichen Stadt, dort mächtig zu sein, dort verklärt zu sein, dort zu pflügen, dort zu ernten, dort zu essen, dort zu trinken, dort zu begatten, alles zu tun, was man auf Erden tat“. *Die natürliche Religion ist bloße Verjenseitigung des Diesseits.*

Dagegen ist die Religion des Geistes ohne den *wirklichen und streng durchgeführten* Jenseitsgedanken gar nicht denkbar. Ein schärferer Dualismus als der hier mit Natur und Geist, Leben und Jenseits vollzogene ist gar nicht möglich. Sie setzt beides in unversöhnlichen Gegensatz: Trishna und Nirwana, den „Fürsten dieser Welt“ und das Reich Gottes. Dieses Jenseits läßt sich niemals sinnlich vorstellen, läßt sich gar nicht auf eine begriffliche oder vorstellungshafte Ebene mit der Sinnenwelt bringen. Insofern die Religion des Geistes vom Absoluten ausgeht und dieses in das relative Leben hineinsieht, kann man sie als *Verdiesseitigung des Jen-*

seits bezeichnen. Sie ist nicht von dieser Welt und steht über dem Leben und seinen parteiischen Wertungen. Es kann sein, daß ihre Vorstellungen nur das Diesseits kennen und sie dennoch eine Jenseitsreligion ist.

95 / Während die natürliche Religion der Ausdruck des festen Verwurzeltseins mit dem Leben ist, macht sich die Religion des Geistes gerade durch ein Gefühl der Leere, des Nichtbefriedigtseins von allen Herrlichkeiten der Welt, eine Sehnsucht nach höherer letzter Realität bemerkbar, werde diese nun „Brahma-Atman“ oder „Gott“, „Nirwana“ oder „Abgrund“ (*βύϑος*) genannt. Mit solcher Religion behaftete Menschen sind unruhig, bis sie ihren Frieden in der höheren Realität gefunden haben (Gotama, Paulus, Augustinus). Es liegt im Wesen des ens realissimum, daß es sich keinem erschließt als wer sich ihm ganz zuwendet, d. h. mit Kopf und Herz, nicht mit einem von beiden. Der Wirklichkeitssinn der geistigen Religion ist also bei weitem stärker als derjenige aller immer illusionistischen natürlichen Religion.

96 / Aus diesem Grunde muß die Religion des Geistes vom Leben unbefriedigt bleiben. Ohne diesen Pessimismus ist sie nicht denkbar. Da er nur relativ ist, sich nur auf das Leben und seine Minderwertigkeit (Verderbtheit oder Bösartigkeit, je nachdem) bezieht, so wird er stets und reichlich vom Optimismus der Gesamtweltanschauung aufgewogen. Auch die natürliche Religion ist pessimistisch: die trüben Seiten des Lebens stellen die freundlichen in Schatten. Die geistige Religion aber bewertet auch jene freundlichen Seiten des Lebens negativ, weil sie von minderer, trügerischer Realität, eingebildet und obendrein vergänglich sind. Darum erregt nichts so den Grimm der geistig Religiösen als der billige Idealismus, der die Unvernunft und Brutalität des Lebens philosophisch verbrämt, aus dem Willen zur feilen Opportunität, zur Anpassung eine Tugend macht, müdes Siechtum der Seele als frommen Opfersinn, Versimpeltheit als Berufstreue, feige Unterordnung als Manneszucht, Erwerbsgier und Betriebsamkeit als kulturelle Überlegenheit, einsichtslosen Gehorsam als Erfüllung des kategorischen Imperativs, das Nützliche, die Lebensnotdurft als das Heilige, die tierische Not als Produkt göttlicher Vorsehung hinstellt und das alles zu dem biologisch allzu durchsichtigen Zweck, den Knechten des alles korrumpierenden Lebens: dem resignierenden Beamten, der willfährigen Ehefrau, dem mordenden und sengenden Soldaten das „gute Gewissen“ zu erhalten. Der geistig Religiöse durchschaut auch diesen Dienst am Leben ganz genau und weiß, daß das geschätzteste und daher „beste“ Gewissen die Gewissenlosigkeit ist.

97 / Macht die natürliche Religion lebenstüchtig, so schafft die geistige im Gegenteil ungünstige biologische Bedingungen. Schon rein äußerlich starben die Helden der Religionsgeschichte meist eines frühen und gewaltsamen Todes, mindestens brachten sie es nicht zu weltlichen Ehren und Wohlstand. Während die natürliche Religion selbst ein Stück vom Leben ist, steht die Religion des Geistes neben und über diesem. „Denn die Freundschaft dieser Welt ist ja ein Abfall von dir“, redet Augustinus die Gottheit an. (Conf. I, 13.) Insofern ist diese Religion lebens- und „wirklichkeits“fremd, aber sie ist es absichtlich, weil sie den Trug

des Lebens durchschaut. Als Beispiel der lebenstüchtigen Religion mag jene nicht so seltene Auffassung mancher Theologen gelten, die in familiärer und konfessioneller, beruflicher, sozialer und nationaler Beschränkung und Abhängigkeit gottgewollte Gebundenheit erblicken. Das fernsichtige und tiefer dringende Auge des geistig-religiösen Menschen kann die nahe liegenden Dinge der unmittelbaren „Wirklichkeit" nur an der Peripherie des seelischen Blickfeldes festhalten und muß sich damit manches entgehen lassen. Er urteilt damit aber richtiger, weil er die fallacia apperceptionis (*6*) korrigiert. Vom Standpunkt der desillusionierten Erkenntnis ist also gerade der geistig-religiöse Mensch der einzige Realist und damit der einzig Praktische: „Denn was man so als am meisten seiend ansieht, das besitzt gerade am wenigsten Realität", sagt Plotinos (Enn. V, 5, 11).

98 / Einer solchen Realität entspricht es, daß sie den ganzen Menschen und zu jeder Zeit beansprucht. Allerdings erhebt auch die natürliche Religion eine ähnliche Forderung absoluter Geltung, wie wir sahen, hält sie aber der Vielgestaltigkeit des Lebens gegenüber nicht aufrecht. Denn da der Sinn der natürlichen Religion das Leben und seine Werte ist, so gerät sie dort ins Hintertreffen, wo wie heute diese Werte ohne sie auszukommen glauben und sie zurückdrängen. Die moderne Philosophie, in ihrer Beflissenheit, jedem sein Recht zu geben, erkennt gern die Eigenwelt der Religion an, gestattet ihr aber keine Beeinflussung der nebengeordneten Sonderwelten [29]).

Der Religion des Geistes dagegen ist mit solcher Koordination nicht gedient. Sie steht auch hier im Gegensatz zum Leben und damit zur natürlichen Religion. Sie macht Ernst mit dem Absolutismus der Geltung, zuerst für den einzelnen Menschen und zweitens für die ganze Kultur. Wer nur des Sonntags oder beim täglichen Gebet „fromm" ist, für wen die religiöse Welt erst dort anfängt, wo die profane aufhört, der hat keinen Teil an ihr. Aber ebenso will sie, so ungeheuerlich das klingt, in allen weltlichen Angelegenheiten der Kultur, zumal in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst den Vorrang haben — oder sie ist nicht, was sie zu sein vorgibt. Natürlich geht auch dies nur die wenigen an, die sie besitzen, nicht die Massen. Aber diesen wenigen ist sie tatsächlich der Leitstern für alles, was sie wissen und tun. Die höchste Realität, die mehr als eine Phrase ist, kann gar nicht anders als schlechtweg im Vordergrund stehen. Damit haben alle Dinge eine religiöse Seite, die für den geistig-religiösen Menschen in allen Angelegenheiten als wichtigste empfunden wird und die er damit nicht zu etwas „auch Wichtigem" herabdrücken kann. Die geistige Religion will dem Menschen alles sein. Tatsächlich ist sie die zentrale Sonne, auf die der für sie empfängliche Mensch sein ganzes Sein bezieht.

99 / Da diese absolute Stellung der geistigen Religion aber die paradoxe Eigentümlichkeit hat, die Autonomie zwar niemals des Lebens, jedoch der Geistesgebiete nicht anzutasten, sie aber zu stärken, so liegt hierin ein weiterer höchst wichtiger Unterschied zur natürlichen Religion. Denn diese ist das Leben selbst mit seiner biologisch wichtigen Willensseite, die sofort alle Geistesgebiete verfälscht, wo das Leben seine schwere Hand auf sie legt.

Die geistige Religion aber durchdringt von vornherein und *von innen her* alles Denken und Tun des Menschen, so daß die autonomen Geistesgebiete sie von außen gar nicht erst zu empfangen brauchen, wenn sie es selbst könnten. So ist die Kultur von vornherein selbständig und die Religion dennoch im Besitze ihrer Vormachtstellung. Wie das möglich ist, ersehe man an der Art, wie z. B. die Weltanschauung Shakespeares seine Kunst bestimmt. Man darf aus der Unpersönlichkeit der Homerischen, Shakespeareschen oder Bachschen Kunst nicht schließen, daß sie in geringerem Maße von einer Weltanschauung getragen seien als die persönliche Kunst eines Dante, Goethe, Beethoven oder Richard Wagner. Sie kommt vielmehr nur anders zum Ausdruck: hier inhaltlich und unmittelbar, dort unausgesprochen durch das Ganze der Kunstwerke, hinter denen sie mit der Selbstverständlichkeit des Schweigens steht. Wie tritt die Person Shakespeare hinter seinem Werk zurück, und wie leben seine Persönlichkeit und seine Weltanschauung sich gerade dadurch aus! Ebenso aber führt das allerrealste Wesen der geistigen Religion keine Sonderexistenz in der Welt, so daß man sagen könnte: hier ist es — da ist es, oder auf „heilige Stätten", an denen es besonders wirksam sei, oder auf eine „Vorsehung" usw. zeigen könnte. Gott muß aus der Objektivierung heraus, muß buchstäblich „Nichts" werden (Eckehart), wenn er für den Menschen eine alles Seiende durchdringende, all sein Denken und Tun erfüllende Macht werden soll. Somit fügt die Religion des Geistes den Geistesgebieten inhaltlich nichts hinzu und steckt doch in allen Betätigungen des religiösen Menschen wie „die Mutter im Kinde". Der Unpersönlichkeit shakespearescher Kunst entspricht die Unpersönlichkeit und Ungöttlichkeit des Lebens, wie es der autonome Geist betrachtet. Gott muß dem Menschen aus den Augen entschwinden, wenn er in sein Herz und sein Blut eingehen soll. Es bedarf nicht notwendig des Mythos, des Gebets und Kults, um ihn zu empfinden: es genügt die Nächsten-, Freundes- und bräutliche Liebe, Musikhören, philosophisches Denken, Naturgenuß, ja schließlich die Berufsübung und jedes weltliche Tun. So kann das ganze „Leben", die ganze Welt zum Erlebnis des allerrealsten Wesen werden (also durch eine Umdeutung, Negierung des ganzen Lebens), kann es also zu einer Religion ohne Gott kommen, während die natürliche Religion ohne die Gottesvorstellung nicht auskommt. Daß hinterher auch die Religion des Geistes den Mythos mit seinem sichtbaren Gott sich nutzbar macht, ist eine sekundäre Erscheinung und kann jene Grundtatsachen nicht umstoßen. In der scholastischen Behauptung vom Vorrang der Religion über alle Gebiete des Lebens steckt also tatsächlich etwas Richtiges.

100 | Ein nicht mehr objektivierendes „Wissen" höherer Art muß es sein, wenn es die *unumstößliche Gewißheit* besitzen soll, ohne welche es keine geistige Religion gibt, während die Modalität der natürlichen religiösen Urteile alle Schattierungen von der eben merklichen Wahrscheinlichkeit bis zur Sicherheit aufweist. Diese begnügt sich nicht selten mit allerhand bloßen Möglichkeiten, Ausflüchten, Hoffnungen und Befürchtungen, mit einem „es wird schon so sein", „und dennoch!" — dialektischen Künsten, die vor der Wissenschaft zerflattern. Die apodiktische Gewißheit der geistigen Religion beugt sich selbst schärfster Verstandeskritik nicht, weil sie den Inhalt der

Urteile der Wissenschaft nicht berührt, vielmehr jener „vor“wissenschaftlichen Wirklichkeit, jener objektivierungsflüchtigen, wissenschaftstranszendenten Welt zukommt, die allen Äußerungen dieser Welt und also auch des Geisteslebens a priori zugrunde liegt. In diesem höheren Sinne kann niemand die Ursprünglichkeit, Wahrhaftigkeit und den Realitätssinn, der zu autonomer wissenschaftlicher Erkenntnis, autonomem sittlichem Wollen und autonomer künstlerischer Betrachtung erforderlich ist, besitzen, der nicht zugleich geistig-religiös ist. Aber was man landläufig „Wissenschaft“, „Kunstgenuß“ usw. nennt, sind Nützlichkeitsprodukte und haben damit noch nichts zu tun.

101 / Aus alledem wird klar, daß die Religion des Geistes nur als ganz vereinzelte, *aristokratische Erscheinung* geschichtliche Wirklichkeit wird. Die Menschen sind immer gezählt gewesen und werden es vermutlich auch immer sein, deren Geist sich selbst das Gesetz gibt, d. h. in denen das Absolute Fleisch wird, während die Massen ihr Denken und Fühlen stets durch das Milieu, d. h. durch Druck, Stoß und Zug bestimmen lassen. Der Mensch hat darum lange natürliche Religion gehabt, ehe es ein eigengesetzliches Geistesleben gab. Dieses und damit die Religion des Geistes kommt ganz spät zur Erscheinung: phylogenetisch wie ontogenetisch. Gewöhnlich hat sie eine kultische Organisation, eine Kirche oder dergleichen bereits vorgefunden. Denn die natürliche Religion ist nicht nur eine Massen-, sondern auch eine soziale Erscheinung. Ihre Führer sind die Intellektuellen, Zauberer, Schamanen, Priester, Bonzen, Rabbiner, Schriftgelehrte, welche aus der Religion der Massen hervorgegangen sind und aus ihr ein System machen, *ohne ihre Intentionen zu verändern*. Sie sind die Bauleute der vielen, vielen Gesetzesreligionen, die Systematiker des Massengeistes, den sie durch dick und dünn verteidigen.

Mitten in solcher kultischen Organisation zur Pflege und gegenseitigen Versicherung der Lebenswerte erscheint nun das einsame religiöse Genie, dessen Religion monologisch in sich wuchs oder eine Zwiesprache höchstens nur mit der personifizierten absoluten Realität darstellt. Da er sich durchaus nur der Gottheit und keiner sichtbaren Gemeinschaft verantwortlich und verbunden fühlt und schon früh den Kampf gegen die in Geistesdingen immer korrumpierende Umwelt aufnehmen muß, um sich das Recht auf seine andersartige Wertung zu wahren, so zieht er sich bald die Feindschaft der Intellektuellen zu.

Denn es zeigt sich gesetzmäßig, daß die zeitgenössischen Intellektuellen schärfer sehen als die späteren und schärfer als die hinter ihnen stehenden Massen. Denn diese verkennen die „Gottlosigkeit“ der Religionsstifter, identifizieren deren und ihre „Götter“ und machen also mit der Erweichung der religiösen Gegensätze den Anfang. Es kann nicht genug betont werden, daß es die im ersten Kapitel behandelten Lebensgrundwerte sind, welche der natürlichen Religion ihren feierlichen Ernst, ihre Weihe und ihre Heiligkeit geben und daß ein solch Religiöser nicht anders kann als denjenigen hassen, welcher diese Werte angreift und verneint. Dieses und nichts anderes tut aber der geistig Religiöse. Und dies wird ganz und gar verkannt. Denn jene interpretieren die ihnen unverständliche Religion des Geistes im natürlich-religiösen Sinne und machen aus der aristokratischen Geistesrichtung eine Allerweltsreligion. Sie, die zuerst nur ganz wenigen auserwählten Geistern

genug tat, wird nun zur Religion der Massen, zur Religion des gesunden Menschenverstandes. Die Intellektuellen geben nach dem Tode des Genies ihren Haß auf und vervollständigen und systematisieren die Anpassung (Assimilation) und Umwertung, welche ihre nicht gelehrten Gesinnungsgenossen in dunklem Drange begonnen haben.

Dies tragische Doppelschicksal: zuerst der Anfeindung, der materiellen, dann der geistigen Vernichtung hat noch fast allen großen Vertretern der geistigen oder heroischen Religion geblüht. Und auch wo sie der Hinrichtung entgingen wie Buddha und die meisten jüdischen Propheten, da blieb ihrer Lehre die posthume Schändung, die Interpretation ins Gegenteil: in die Predigt der Lebenswerte, des Irdisches und Irdischgleiches verheißenden Gottes, nicht erspart. So hat die „Gemeinde“ ihrer Anhänger im Laufe der Zeit sich nicht vermehrt. Spärlich gesät, in räumlichen und zeitlichen Abständen voneinander lebend und oft ohne etwas voneinander zu wissen, verehren sie das eine Unaussprechliche, das sich ihnen offenbart hat: unverstanden von ihrer Umgebung, für minderwertig, irrsinnig, besessen, gottlos gehalten von der Masse der körperlichen und geistigen Lohnarbeiter, den heteronomen Knechtsnaturen, die niemals begreifen können, was „Kinder Gottes“ sind, die eine „Sendung“ haben, die glücklich sind, für diese Aufgabe ihr Herzblut dranwenden zu dürfen. So mußten sie zu dem Begriff der „Gnadenwahl“ (Prädestination) kommen: der gar zu offensichtliche Unterschied zwischen den Kindern des Geistes und denen des Fleisches, der Finsternis, denen trotz aller Gutartigkeit das Höchste versagt blieb, der „Pneumatiker“ und der „Hyliker“ verlangte nach einer metaphysischen Erklärung.

Sechstes Kapitel

Der Erkenntnischarakter der geistigen Religion

102 | Wie verschiedenartig die Äußerungen der geistigen Religion auch sein können: in ihrem Erkenntnischarakter, ihrem Wahrheitswillen liegt, wie schon angedeutet, ihr Nerv. Wohl kann es sein, daß das „Schauen“ der Wahrheit aufhört, letztes Bedürfnis zu sein, und Mittel zum bloßen Zweck der „Erlösung“ wird, die dann immer diesseitig-egoistischen Charakter trägt; so haben sicherlich nicht wenige Gnostiker in der Gnosis, die dann eben keine reine Gnosis mehr war, eine Art Zaubermittel zur Erlangung des Heils gesehen, da sie mit Namen und Begriff auch die himmlischen Mächte sich dienstbar zu machen glaubten. Aber die genuine Gnosis hat „Schauen“ und „Erlösung“ nicht wie Mittel und Zweck getrennt: ihr war das eigengesetzliche Schauen eben durch seinen rein geistigen, lebensentrückenden Charakter bereits Erlösung und diese eine Erlösung von der Finsternis der unwissenden Entfremdung seiner selbst und der Gottheit. Das reine gotterfüllte Schauen, die Seligkeit der Gotteserkenntnis ist Selbstzweck ohne Hinschielen auf noch

so „fromme“ Nebenzwecke: bei Platon und Philon, bei Christus und Jakob Böhme, bei den Mystikern aller Zeiten.

Dieses „Schauen“ hat daher selbstverständlich *urteilsmäßigen Charakter*, ohne daß ein selbständiges, gar noch formuliertes Urteil nebenher laufen müßte. Es ist ein „Wissen“: eine außerordentlich deutliche und unverwechselbare „Intention“, die sich jedoch nicht in sinnliche Vorstellungen umsetzen läßt, weil sie grundsätzlich objektivierungsflüchtig ist. Sie zu beschreiben, ist daher unmöglich. Einzig die philosophische Dialektik tut ihr genug, weshalb diese Religion von je eine auffallende Affinität zur Philosophie zeigt und ganz besonders gern in religiöse Philosophie übergeht, die etwas ganz anderes als beweisendes und zergliederndes Denken ist. Gerade der hohe Grad beseligender *Erleuchtung* ist für die Religion des Geistes bezeichnend, das klare *Wissen*, daß das raum-zeitliche Leben nur ein Scheinleben sei und man jenseits aller sinnlichen Vorstellbarkeit ein zweites ungleich wichtigeres Leben führe und daß nur in dieser Erkenntnis, nicht aber in irgendeinem erst durch sie zu gewinnenden Nebenprodukt auch die Seligkeit, die Erfüllung aller Sehnsucht, die Erlösung und Entsühnung, die Heiligung beschlossen sei, indem der selige Zustand eine Identität von Erkennen, Besitzen und Selbstsein der absoluten Realität darstellt.

103 / Der Erkenntnischarakter der Religion des Geistes darf nicht deswegen angezweifelt werden, weil das zu Erkennende und Gemeinte zu keinem gegenständlichen Bewußtsein kommt. Während alles sonstige Wissen und Urteilen den „Gegenstand“, den es meint, aus dem jeweiligen seelischen „Inhalt“ gewinnt, fällt hier jeder solche Inhalt dahin, weil dasjenige, worauf die religiöse Intention abzielt, jenseits alles bestimmt Denk- und Vorstellbaren liegt, die in der Seele vorhandenen Vorstellungsinhalte also für diese Intention *sachlich* (obwohl nicht psychologisch) bedeutungslos sind. Es genügt also nicht, die psychologische Transzendenz, welche ja auch die Gegenstände der Wissenschaft besitzen; es handelt sich vielmehr auch um eine empirisch-phänomenale Transzendenz. Die strenge Objektivierung und Abstraktheit des wissenschaftlichen Denkens fehlt gänzlich. Die geistig-religiöse Intention ist kein abstraktes Wissen, keine Spekulation, obwohl sie der Quell für religiöse Philosophie sein kann. Von bloßer „Stimmung“ zu reden, verbietet aber die Klarheit und Rationalität des Wissens, der Gegensatz zu jeder gefühlsmäßigen Verschwommenheit. Eher könnte man von einem Schauen ohne Vergegenständlichung jedoch mit bestimmtem Gegenstande sprechen. Jedenfalls gelangt der Gegenstand, obwohl *um ihn* gewußt wird, nicht vorstellungsmäßig ins Bewußtsein, ohne daß doch jene Leere des Gemütes eintritt, die bei abstraktem Denken unvermeidlich ist. Das ist der große Unterschied des *religiösen* vom *wissenschaftlichen* Erkennen.

Die Rede von „blindem Drang“, „nebelhafter Verschwommenheit“ ist also gänzlich verfehlt. Handelt es sich doch gerade in feindlichstem Gegensatze zu diesen „schmelzenden“ Empfindungen (über die sich Eckehart wie Kant geringschätzend aussprechen) um die lichteste Klarheit, um stärkstes Realitätsbewußtsein von einer ganz anderen und ungleich höheren Art, dem gegenüber umgekehrt das Wirklichkeitsgefühl des natürlichen Alltagsbewußt-

seins nichts als ein bloßes vages Gefühl mit vollständig fehlendem und nur durch die Gewohnheit scheinbar ersetztem Rechtsgrund darstellt, wie denn auch alle tief religiösen Menschen und wahrhaften Denker erkannt haben, daß die ganze Aufmachung, in der uns das Leben erscheint, eine einzige — wie wir heute wissen, biologisch zweckmäßige — Illusion, aber keine Realität sei. Die mechanische Sicherheit, mit der wir diese Verabsolutierung vollziehen, ist ein Instinkt und dem Inhalt der behaupteten Legitimität nach eine Täuschung, die Mensch und Tier fürs Leben brauchen. Man sieht also, daß für die Erkenntnis der Religion des Geistes noch ganz andere Anforderungen gestellt werden, als für das „Wissen" des sich so „realistisch" gebärdenden und doch nur naturbedingten common sense.

104 / Diese Erkenntnis besitzt darum auch die hervorragenden Eigenschaften der wissenschaftlichen Urteile: Eindeutigkeit und schlechtweg bejahenden Charakter, kategorische Bestimmtheit und apodiktische Gewißheit. Nur die Denknotwendigkeit muß ihr fehlen, weil diese Erkenntnis kein Denken ist, sondern nur von Denkakten begleitet wird. Diese abstrakten Urteile sind keine spezifisch religiöse Erkenntnis mehr. Nennt man dagegen die der religiösen Schauung immanente Daß-funktion einen „Urteilschrakter", wogegen vom Standpunkt der Logik nichts einzuwenden wäre, so kommt diesem jedenfalls Notwendigkeit zu. Daß die Forderung der Allgemeingültigkeit des Urteilens normativ-logisch widersinnig ist, habe ich an anderer Stelle gezeigt [30]). Von den interpretierenden Denkakten dagegen gilt das Gesagte nicht mehr.

105 / Uns interessiert besonders die Apodiktizität der religiösen Erkenntnis. Sie ist nur möglich auf Grund der Apriorität des religiösen Wissens. Die Apriorität der Logik und ihrer Gesetze pflegt man durch das „nicht anders denken können" zu umschreiben, also negativ und indirekt. Die Erkenntnis der denkenden Vernunft von ihrer Apriorität geschieht nicht unmittelbar, sondern durch Besinnung, durch Befreiung von der anders lehrenden Erfahrung. Die Apriorität der religiösen Erkenntnis ist demgegenüber weit unmittelbarer und positiver. Eben weil sie konkret ist, nicht nur Intention, sondern auch Besitz des Gemeinten ist, kann sie den Vorrang vor allem übrigen Wißbaren, ihre Unabhängigkeit und Unableitbarkeit behaupten. Und dies auch deshalb, weil das religiös Gewußte das dem Geiste Vertrauteste und Selbstverständlichste ist, während sie, von ihm herkommend und zu den Gewohnheiten der Welt und des Lebens zurückkehrend, von deren Fremdartigkeit, Skurrilität, hochgradiger Abgeleitetheit und damit Unselbstverständlichkeit aufs stärkste betroffen wird. Dem sich in die religiöse Realität hineinlebenden Menschen steigern sich an der Hand dieser inneren „Erfahrung" die Ansprüche an den Wirklichkeitscharakter so sehr, daß er mit der Zuerkennung dieses Charakters immer sparsamer verfährt und sein verwöhnter Realitätssinn vom Leben, wie es unter der Ägide der Naturzwecke verläuft, immer weniger befriedigt wird, bis sich die Seele ganz von der Sinnenwelt loslöst und dem Leben abstirbt, was ja auch nach Plotin nicht nur durch den Tod, sondern auch durch die Erkenntnis geschehen kann.

106 / Und ebenso auffallend ist die ausgeprägte kategorische Bestimmtheit der geistig-religiösen Erkenntnis. Diese gilt ohne Einschränkung und Abzug, was sich bei ihrem konkreten („anschaulichen") Charakter von

selbst versteht. Diese Bestimmtheit des Wissens kennzeichnet den Wahrheitsdrang des geistig-religiösen Menschen, in dessen Befriedigung erst die Erlösung besteht, wenn der Begriff der „Erlösung“ im Zusammenhange der Religion des Geistes überhaupt einen Sinn hat. Er ist sich der Nichtigkeiten des Lebens selbst bewußt und verlangt nach dem Urgrund seiner Seele und zugleich alles Seienden, nach dem, was an ihr echt und unvergänglich ist, nicht dagegen in egoistischer Weise nach „Erlösung“ von den körperlichen und seelischen Bedrängnissen des Lebens. Was der Mensch auf diese Art erkennt, kann nur kategorischen, uneingeschränkten Charakter haben, weil in dieser Sphäre des Unableitbaren alles Wenn und Aber ein Ende hat. Darum wohnt diesem höheren Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsdrang der Zug zur Philosophie inne, welche dieser Religion stets keimartig anhaftet. Darum finden sich hier die „Gottsucher“. Denn nur dem ganz lauteren und wahrhaftigen Menschen erschließt sich die höchste Realität, „offenbart“ sich „Gott“ (wenn dieser geschichtlich stark belastete und höchst mißverständliche Ausdruck der Würde des hier Gemeinten überhaupt genug tut).

107 / Mit dem Ausdruck „Gottsucher“ aber haben wir an die fundamentale erkenntnistheoretische Schwierigkeit der geistigen Religion gerührt. Der Mensch muß Gott bereits besitzen, ehe er ihn bewußt und methodisch suchen kann. Denn das Negative, die Privation, die im Begriffe des „Suchens“ steckt, kann niemals die religiöse Erkenntnis betreffen. Diese ist ja apodiktisch gewiß. Wem dies Letzte, der Besitz einer absoluten Realität, einer unendlich höheren Wirklichkeit nicht gewiß ist, der kann auch nie ein „Gottsucher“ in unserem Sinne sein; denn der weiß ja gar nicht, was er sucht: die Realität, von der er bloß h o f f t, daß sie da sei, nach der er sich nur erst s e h n t, die ist ja die bloße Einbildung einer Realität, also nicht nur gar keine Realität, sondern das Gegenteil einer solchen.

Das Suchen muß also von anderer Art sein. Der „Gottsucher“ besitzt „Gott“ unverlierbar, nur sein Verstand weiß nichts davon. Wir müssen uns nämlich von dem Glauben befreien, daß der Verstand ein Tor wäre, durch das alle Dinge der Welt eingehen können. Es gibt Dinge, die draußen bleiben, weil sie sonst umgewandelt werden müßten, die Umwandlung aber ihr Wesen in das Gegenteil verkehren würde. Das eigengesetzlich Geistige wird durch Objektivierung im gegenständlichen Bewußtsein aufgehoben. Darum w i s s e n wir abstrakt v o n ihm und können es begrifflich nominieren (nennen), niemals aber o b j e k t i v i e r e n (vergegenständlichen), beobachten, erklären (also ableiten), demonstrieren, beschreiben oder im eigentlichen Sinne „erfahren“. M. a. W.: das autonom Geistige existiert nur für „Akteure“, niemals für Zuschauer. Der wahre „Gegenstand“ unserer Intention tritt nicht ins gegenständliche Bewußtsein, sondern bleibt ein transzendenter Gegenstand.

Wir sagen zusammenfassend: in Hinsicht auf die vorstellbare Welt ist der religiöse Gegenstand transzendent, nicht dagegen hinsichtlich der religiösen Persönlichkeit. Diese ragt über die Welt der Erscheinungen hinaus.

108 / Die religiöse Intention hat aber ihre psychologischen Bedingungen, ohne welche sie nicht zustande kommt. Der geistig Religiöse will nicht nur mit dem Verstande etwas vom ens realissimum wissen, sondern muß es

auch, wenn die religiöse Intention möglich sein soll. M. a. W.: es zeigt sich, daß die religiöse Intention nicht für sich allein, sondern nur in Verbindung mit einer oder gar mehreren intellektuellen Intentionen in die seelische Wirklichkeit tritt. Die religiöse Intention ist keine ausschließliche, sondern nur *Leitintention*. Alle Intentionen aber sind in einem einzigen Denkakt vereinigt und verleihen ihm damit so viel Bedeutungen, als Intentionen vorliegen. Die Mehrdeutigkeit der religiösen Vorstellungen und Urteile ist damit in gewissem Sinne zum normativen Gesetz erhoben, so lange die religiöse Intention anders nicht zustande kommen kann. Bei den Intentionen des autonom künstlerischen und sittlichen Verhaltens liegt es ganz entsprechend: auch hier sind die Gegenstände der leitenden Intentionen dem gegenstandsbewußten Verhalten transzendent und treten diese („formalen") Intentionen und die („materialen") des jeweiligen inhaltlich bestimmten Verhaltens grundsätzlich auseinander. Hier ist alles Vergängliche wirklich nur ein Gleichnis. Bloß das vierte Geistesgebiet: die Wissenschaft scheint davon eine Ausnahme zu machen. Aber vielleicht ist ihr Wesen nur noch nicht genügend geklärt.

Welcher Art nun die *intellektuellen Intentionen* sind, darüber gibt es kaum einschränkende Bestimmungen. Sie können den Sphären des tätigen wie des beschaulichen (kontemplativen) Lebens, des Kunstgenusses, namentlich des Betrachtens von Bild- und Bauwerken und des Musikhörens, der Naturfreude, der Nächsten-, Freundes-, bräutlichen und Vaterlandsliebe, dann auch des philosophischen Denkens, namentlich aber des Mythos angehören. Innerhalb jeder Sphäre gibt es jedoch Einschränkungen, insofern die jeweilige Intention dem zu allerletzt gemeinten religiösen Gegenstand angemessen sein muß. So wirkt die intellektuelle Intention gleich einem *Hebel*, mit dessen Hilfe der religiöse Gegenstand ins zuständliche Bewußtsein „gehoben" wird. Wir können das religiöse Sehen auch noch anders und besser vergleichen. Machen wir einmal die Annahme, es könnte eine bestimmte optische Wirkung nur dann hervorgebracht, ein Objekt seinem Wesen gemäß nur dann richtig gesehen werden, wenn es lediglich auf die Peripherie, nicht aber in den Blickpunkt der Netzhaut gebracht würde. (Tatsächlich sind gewisse ästhetische Eindrücke und das relativ schärfste Sehen bei Nacht in der Netzhautgrube nicht möglich.) Dann versteht sich, daß der Blickpunkt der Netzhaut, da er nicht leer bleiben kann, mit etwas anderem ausgefüllt, also ein ganz anderer Gegenstand als der, auf den es ankommt, „ins Auge gefaßt" und aufmerkam betrachtet werden muß. Es entsteht so eine Differenz zwischen der optischen und der seelischen Aufmerksamkeit, ein *seelisches Schielen*, das physiologisch nicht zum Ausdruck gelangt. Erzieher und Schutzleute bringen es zur Virtuosität in diesem Schielen an zweiter Stelle. Doch die von uns gemeinte religiöse Intention ist sozusagen ein noch mehr nach innen gelegenes, ein *geistiges Schielen*, also ein solches *an dritter Stelle*, von jenen beiden anderen Arten wesentlich dadurch unterschieden, daß der Schauende im gegenständlichen Bewußtsein davon nichts zu wissen braucht.

109 / Tatsächlich sind denn auch die Mehrzahl der Vertreter der Religion des Geistes über ihre religiöse Intention im Irrtum und verwechseln

sie fortgesetzt mit ihrer intellektuellen oder einer intellektuellen (wenn es mehrere sind). Der Mensch weiß darum gewöhnlich nur von seinen Verstandesurteilen, Begriffen und Vorstellungen. An ihn tritt nun die Notwendigkeit heran, diesen im strahlenden Licht des gegenständlichen Bewußtseins vorliegenden Vorstellungs- und Gedankentext zu interpretieren — eine Notwendigkeit, deren er sich wiederum meistens nicht bewußt ist, da er nicht weiß, daß (im Gegensatz zur natürlichen Religion!) die Leitintention an der Auswahl, Zusammenfügung und Gestaltung des manifesten Denktextes ihren unbewußten, aber entscheidenden Anteil gehabt hat. Er betrachtet sein Vorstellungs- und Glaubensleben genau so unkritisch wie der Erwachsene seinen manifesten Traumtext. Auch dieser weiß nichts davon, daß seine logischen Funktionen, seine assoziierende und apperzipierende Tätigkeit aus der ursprünglich fragmentarischen und chaotischen Masse der unberührten Traumvorstellungen einen logischen Zusammenhang bereits hergestellt haben, noch ehe das Besinnen vollendet ist. Eine ähnliche Verfälschung der ursprünglichen religiösen Intention nimmt der Verstand vor, und wir müssen ihm noch dafür dankbar sein, weil er uns nur auf diese Weise etwas von religiösen Dingen überhaupt erzählen kann. Durch richtige Interpretation muß es uns dann gelingen, das geistig-religiös Wichtige von dem geistig-religiös Gleichgültigen, ja Wertwidrigen zu scheiden.

Siebentes Kapitel

Der Erkenntnisbesitz der geistigen Religion

110 / Auf die Frage nach der religiösen Wahrheit, d. h. worin sie besteht, können nun die intellektuellen Intentionen keine Antwort geben, sie mögen enthalten, was sie wollen: Mythisches, Erotisches, Ethisches usw. Die bare Wahrheit des religiösen Meinens kann niemals in den begleitenden Vorstellungen und Urteilen allein gelegen sein. Es ward bereits erwähnt, daß deren Inhalt, selbst wenn er wissenschaftlich bewiesen wäre, doch niemals an sich religiös bedeutungsvoll sein könnte. Schon aus diesem Grunde kann die Religion des Geistes die unmittelbaren Gegenstände dieser Urteile nicht meinen, ohne daß diese Urteile doch falsch genannt werden dürften. Sie haben vielmehr zweierlei verschiedene Bedeutung voneinander: je nachdem ob sie in ihrem blanken intellektuellen Text für sich allein stehen oder ob noch etwas hinzukommt. Dies Hinzukommen ist die spezifisch religiöse Intention. Demgemäß unterscheiden wir eine intellektuelle und eine religiöse Bedeutung.

Diese zwiefache Bedeutung eines und desselben Ausdrucks ist nun keineswegs etwas Seltenes und auf die religiösen Phänomene Beschränktes und befremdet nur deshalb, weil man sich an die Tatsache des mehrsinnigen Denkens, das unser ganzes Seelenleben beherrscht, noch nicht gewöhnt hat. Es gibt nun einmal Wahrheiten, die sich durch eine Fülle von Vorstellungen

und Urteilen nicht kennzeichnen, nicht zu Bewußtsein bringen, geschweige mitteilen lassen, die außer diesen Verstandeselementen und ihren Intentionen noch einer besonderen leitenden Intention bedürfen, welche jenen Komplex von Vorstellungen und Urteilen nur als breiten Unterbau, nicht dagegen als direkten Ausdruck in Anspruch nimmt, deren Gegenstand vielmehr jenseits aller der Gegenstände liegt, die in jenem Urteilskomplex unmittelbar, d. h. intellektuell gemeint sind. Die Gedanken mögen selbst die — im landläufigen Sinne — „transzendenten“ Dinge meinen: der von der religiösen Intention bezielte Gegenstand ist ein Gegenstand *noch* höherer Ordnung (was wir nicht mit den immer gegenständlich bewußten Gestaltqualitäten zu verwechseln bitten). So gibt es künstlerische Intentionen, die von den das Kunstwerk äußerlich konstituierenden Vorstellungsintentionen grundverschieden sind. Das Letzte sagt der Dichter niemals. Das eigentlich Gemeinte in der „Divina Comedia“, im „Faust“ sagen weder Dante noch Goethe, weil es sich nicht sagen läßt. Die durch Kunstwerke erzeugten Vorstellungen geben nur die Richtung an. Die Kunstwerke als *Ganzes* betrachtet, bringen uns dem Verständnis näher, aber das Letzte geht uns doch nur auf, wenn wir eine Intention weltbetrachtender Art hinzubringen, welche diese und jene notwendig abstrakt geratene Wendung in den Kunstwerken selbst erst mit einem lebendigen Inhalt erfüllt, den sie an sich nicht haben. Daher sind die Künstler mit solchen Wendungen und „tendenziösen Schlußphrasen“ sparsam, wie z. B. Richard Wagner durch Streichung solcher am Schluß der „Götterdämmerung“ und durch die Erhebung seiner leitenden Intention aus dem Reich des künstlerisch immer platten Intellekts in das unendlich reichere und tiefere der „Ahnung“ ihr eine ungleich erschütterndere Wirkung gegeben hat.

111 / Denn je tiefer eine Erkenntnis ist, um so dynamischer ist sie, um so stärker ist sie an ihren Ablauf gebunden, dessen Ende nicht abzusehen ist. Bleibt doch die Tiefendimension für das bloß intellektuelle Erkennen stets unberücksichtigt und gewinnt erst im Geistesleben Bedeutung. Damit nun die Erkenntnis diese Dimension in möglichster Ausdehnung durchmessen kann, muß sie *Spielraum* besitzen, und sie gewinnt ihn durch eine Fülle von Vorstellungs- und Urteilsinhalten, die sich in lebendigem Flusse befinden und nicht zu erstarren drohen. Sie müssen bei aller zulässigen Buntheit imstande sein, die Richtung der leitenden religiösen Intention einzuhalten. Im übrigen sind ihr keine Schranken gesetzt: Widersprüche — gleichzeitige wie nachfolgende — tun nichts zur Sache, da die intellektuellen Intentionen ja nicht Selbstzweck sind. Diese Widersprüche bilden das gärende Element und halten den ganzen Komplex in Bewegung. Denn nichts ist für das geistig-religiöse Denken gefährlicher, als wenn es durch vorzeitige Festlegung auf Vorstellungen, Begriffe, Formeln zu dogmatischem Abschluß gebracht wird. Auf diese Weise kann die religiöse Erkenntnis, obwohl sie von vornherein apodiktisch gewiß ist, an Klarheit zunehmen und können ihr die intellektuellen Intentionen dabei in hervorragendem Maße behilflich sein. Wir werden sagen: durch die Breite und Reichhaltigkeit der intellektuellen Intentionen wird die religiöse Intention in den Stand gesetzt, an Tiefe zuzunehmen, da sie an Breite nicht gewinnen kann. Man wird einwenden, daß mit tieferer Gotteserkenntnis auch die

sinnliche Phantasie abnimmt, wie das Beispiel des Protestantismus zeigt. Aber Phantasie und Mythologie erschöpfen nicht den Umkreis möglicher intellektueller Intentionen. Dadurch daß der Mensch der Renaissance und Reformation in das Leben mit seinem unendlichen Reichtum an intellektuellem Inhalt, aber auch in die Natur hinaustrat, gewann er ganz neue Sphären möglicher intellektueller Intentionen, deren Fülle die religiöse Intention eines Fichte und Schleiermacher nicht weniger befeuerte als ehedem die mythischen.

112 / Trotzdem nun für die Möglichkeit religiöser Erkenntnis alles auf die religiöse Intention ankommt, würden wir in den Fehler des Intellektualismus verfallen, wenn wir die intellektuellen Intentionen als *Erfindungen* oder Erdichtungen (Fiktionen) bezeichnen wollten. Gewiß findet, wie wir uns ausdrückten, ein geistiges Schielen statt und ist das intellektuelle „Meinen" zuletzt ein uneigentliches, aber es ist dies doch eben nur — zu allerletzt, d. h. von einem höheren geistigen Standpunkt aus. Handelt es sich doch um ein tertiäres Schielen, das sich im Unterschied zum primären und sekundären (physiologischen und elementar-psychologischen) Schielen in einer Sphäre des Geistes abspielt, von der das naive Bewußtsein nichts weiß. Da also elementarpsychologisch, d. h. für die intellektuelle Auffassung kein Schielen und somit keine Zweideutigkeit stattfindet, diese Zweideutigkeit vielmehr zwischen der *gesamten* intellektuellen Auffassung und Intention einerseits und der nicht-intellektuellen, religiösen Intention anderseits besteht, so fällt auf das intellektuelle Vorstellungs- und Urteilsleben der volle Ernst unverbrüchlichen Fürwahrhaltens und dies selbst für den, welcher vom Unterschiede intellektueller und religiöser Intention weiß. Man darf da nicht von „bewußter Selbsttäuschung" reden, da in unserem Falle die intellektuelle Intention auch im *Wissen* nicht mehr dominiert, ihre Täuschung also keine Täuschung des „Selbst", der Persönlichkeit, sondern nur eines untergeordneten Organes ist, dem wir einen untergeordneten, naiven Glauben schenken — nicht anders als dem Auge, von dessen Täuschungen und physiologischen Bedingtheiten der Psychologe als Wissenschaftler sehr wohl weiß, ohne als naiver Mensch im Leben den unvermeidlichen Schein und den animalischen naiven Glauben aufheben zu können. Es ist überhaupt falsch, ein einzelnes Orientierungsorgan und dessen Betrachtungsweise, die isoliert gar nicht vorkommen, aus dem lebendigen Zusammenhange herauszugreifen und seine ganz singuläre und spezialisierte Arbeit als „Wahrheit" oder „Täuschung" zu beurteilen. So muß auch der Intellekt, sobald er im Dienste geistig-religiöser Erkenntnis steht, nur im Zusammenhange mit der religiösen Intention und darauf hin betrachtet werden, was er nicht für sich — das wäre hier eine schwere Selbsttäuschung des Betrachters —, sondern für die religiöse Intention leistet, deren Mittel er ist. Religiöse und intellektuelle Intention müssen also zusammen ins Auge gefaßt werden. Und dann ergibt sich das Dilemma: Anerkennung der, nur wenn für sich genommen, irrtümlichen intellektuellen Intention und damit Fähigkeit zur geistig-religiösen Intention oder Verwerfung der intellektuellen Intentionen, damit aber auch Verlust der religiösen. Im ersten Falle käme eine partielle Täuschung zustande, dafür aber eine totale Wahrheit, in der sie untergeht und somit — im Totaleindruck — zuletzt selbst Wahrheit wird, sobald eben die Ge-

samtheit unserer Erkenntniskräfte in corpore und in ihrem Endresultat betrachtet wird; im zweiten Falle fällt die partielle Täuschung fort, aber damit auch die totale Wahrheit, deren Verlust eine totale Täuschung bedeutet.

Wir sehen also, warum von „Fiktion“ keine Rede sein darf. Es ist ja nicht so, daß die intellektuellen Intentionen für sich und die religiöse Intention wiederum für sich wirksam sind, so daß hier von kategorischem Urteilscharakter und Wahrheit, dort von Fiktionen und bloßen Annahmen gesprochen werden dürfte. Vielmehr ist beides unzertrennlich und ist der kategorische Urteilscharakter der religiösen Intention an das kategorische Fürwahrhalten der intellektuellen Vorstellungen und Urteile gebunden. Die religiöse Intention kann sich erst vollziehen, wo auch mit der intellektuellen Ernst gemacht wird, wo unverbrüchlich und fromm geglaubt wird. Dies heißt nicht, daß die religiösen Urteile begrifflich und mit wissenschaftlicher Methodik ausgebaut werden sollen — der Mensch hat sich der Unfähigkeit seines Intellekts zu letzter metaphysischer Einsicht bewußt zu bleiben —, wohl aber, daß ohne Umschweife die religiösen Vorstellungen bejaht werden sollen, solange in ihnen auch die religiöse Intention vollziehbar ist, und daß deren Bejahung erst dort eingestellt werden darf, dann aber auch muß, wenn sie den Gegenstand der religiösen Intention verdunkeln oder gar nicht mehr meinen. Der kategorische Urteilscharakter kommt also nicht bloß der religiösen Wahrheit, sondern auch dem intellektuellen Vorstellungs- und Gedankentext zu, solange er religiös intendiert. In diesem Falle nämlich erhält er einen andern Sinn, eine Bedeutnng, die sich mit der nur intellektuellen nicht mehr deckt. Die intellektuelle Intention sinkt also zu einem bloßen Teilmoment, zu einer Teilintention herab, während die Bedeutung der religiösen Intention als dominierender, als Leitintention erhalten bleibt. Ob man das nun Verstandesglauben nennt, weil der Mythos oder was es ist, kategorisch für wahr zu halten sei, oder nicht so nennt, weil die intellektuelle Intention, wo sie isoliert, d. h. ohne die religiöse auftritt, abgelehnt wird: das ist für die Sache selbst belanglos.

113 / Hier ist denn auch der Ort, den Berührungspunkt der Religion des Geistes, des geistig-religiösen „Glaubens“ mit der Kunst hervorzuheben, Wir sagten (*46*), daß die Existentialfunktion aller künstlerischen Vorstellungen und Urteile zwar keine bloße Scheinfunktion, aber wesentlich schwächer und zarter geartet sei als die Existentialfunktion aller anderen, einschließlich der wissenschaftlichen und religiösen, Urteile. Darum eignen sich religiöse Stoffe, solange sie noch als religiöse empfunden werden, nicht für die strenge künstlerische Form, also auch nicht für bühnenmäßige Darstellung. Trotzdem kann die Kunst zum adäquaten Ausdruck einer Weltanschauung oder Religion werden, nur darf eine solche Wahrheit nicht als Gegenstand einer intellektuellen Intention auftreten. Sobald auch nur versucht wird, mit dürren Worten oder sinnlichen Bildern die gemeinte Erkenntnis direkt zu vermitteln, kommt es zu lediglich banalen Eindrücken. Hier muß das psychologisch greifbare Kunstwerk mit seinen sämtlichen Sinnes-, Gefühls- und Begriffselementen zum Unterbau für die letzte Intention werden, die dann dem Range nach die erste ist. Wir haben damit dasselbe Verhältnis zwischen

intellektueller und leitender Intention wie beim geistig-religiösen Glaubensleben. Auf *solchem* Wege kann die Kunst nicht nur das gleiche leisten wie der nicht künstlerisch, sondern wörtlich aufgefaßte Mythos, sie kann sogar noch mehr leisten, weil die nicht als bare Münze verstandenen Vorstellungsinhalte für die Vertiefung der religiösen Erkenntnis einen unzweifelhaft breiteren Spielraum gewähren, weil die Kunst unablässig verkündigt: ich bin nur ein Gleichnis, und was ich letztlich meine, liegt über alle Vorstellung hinaus. Je weltlicher der Stoff in solchem Falle ist, um so stärkere Möglichkeit ist für die Vertiefung der religiösen Erkenntnis und damit für die religiöse Wirkung gewonnen. Darum ergreift Goethes „Götz" mehr als Lessings „Nathan", der „Tristan" R. Wagners mehr als der „Parsifal": je mehr wir die tiefste religiöse Meinung in den Blickpunkt bannen wollen, um so mehr verflüchtigt sie sich. An den Rändern unseres ja nur für biologische Zwecke geschaffenen Bewußtseins gedeiht sie am besten.

In der Möglichkeit einer unaussprechbaren leitenden Intention berühren sich also Kunst und geistig-religiöse Auffassung aufs engste. Der „Scheincharakter" der Kunst wie der intellektuelle „wissenschaftliche" Charakter des religiösen Glaubens bleiben in einer niederen Sphäre, sind nur Mittel zum beherrschenden Zwecke: der Intention der oberen Sphäre. Hier kann die Kunst zur Religion werden. Sie wird zu einem „Vehikel" der Religion neben anderen. Trotzdem zeigt die Erfahrung, daß das Anwendungsgebiet der Kunst sehr eng ist und sie überdies wegen ihrer schmalen intellektuellen Basis eine solche Kraft des religiösen Schauens voraussetzt, wie sie nicht häufig angetroffen wird. In der Religion kommt es auf die nachhaltige Stärke des Eindruckes an, den man von der absoluten Realität gewinnt. Da aber kann die nur schwache Existentialfunktion der ästhetischen Auffassung mit der kräftigen des mythischen Glaubens nicht wetteifern. Die Kunst hat den Spielraum für den abschlußlosen Prozeß der religiösen Erkenntnis, die kein Ende nimmt, der von religiöser Intention erfüllte mythische Glaube die kategorische Entschiedenheit eben dieser Intention voraus. In der Praxis des Lebens kommt es nicht selten zu einem Kompromiß zwischen beiden: die Religion des Geistes hat sich noch stets in ihrem Glaubensausdruck der künstlerischen Form genähert, zweitens aber auch den Vorstellungen und Verstandeselementen Spielraum gewährt, indem sie deren wichtigtuerischen Ernst und gegenseitige Eifersucht vollkommen ignorierte und sich um Widersprüche nicht kümmerte. Man denke an die bunten Ungereimtheiten im Weltbilde der Gnostiker, Jesu, Jakob Boehmes u. a.

114 / Aus alledem ergibt sich, daß den intellektuellen Intentionen im Zusammenhange der geistigen Religion oder des künstlerischen Weltanschauungsausdrucks eine wesentlich andere Bedeutung zukommt als in rein wissenschaftlichem oder sonst profanem Zusammenhange. Ihnen fehlt die Funktion der letztlichen und endgültigen Unterstempelung, Erledigung und Verabschiedung, die sie hier haben. Sie geben somit kein Resultat, sondern all ihre Wirksamkeit bleibt bloßer Prozeß. Wenn das Leben und die Wissenschaft urteilen: „Gott ist allgegenwärtig", „Jesus Christus ist jungfräulich empfangen" usw., so ist das etwas *Fertiges*; diese Urteile besagen, daß an ihnen nicht mehr gerüttelt werden dürfe. Von solcher Art sind die intel-

lektuellen Urteile der geistigen Religion aber nicht. Sie sind nur Stationen eines Prozesses, in dem der Intellekt, obwohl er ungehindert gelassen wird, doch nicht das letzte Wort hat. Damit aber fällt der wissenschaftliche Charakter dieser Intentionen und Urteile dahin, da die Wissenschaft selbst etwas Letztes und nicht zu Korrigierendes geben will. Nicht der Intellekt drückt das Siegel auf, sondern ein höheres geistiges Vermögen des Menschen. Darum ist nicht das, was der Intellekt sagt, das zuletzt Gültige, sondern was die religiöse Intention enthält. Ohne diese haben jene Urteile also keine Gültigkeit; mit der Verifikation der religiösen Intention sind sie jedoch richtig. Die Vieldeutigkeit und die Widersprüche der intellektuellen Intentionen genieren uns darum nicht. Sie sind notwendig, um die religiöse Intention in ihrer vollen Eindeutigkeit und Bestimmtheit zu ermöglichen. Denn es sind zwei Mehrdeutigkeiten zu unterscheiden: die grundlegende des intellektuellen und religiösen Meinens und die sekundäre der intellektuellen Intentionen und ihrer Widersprüche untereinander.

Wieder müssen wir das durch einen Vergleich aus der Sphäre der Sinnesempfindungen verdeutlichen. Wir lehnten es bereits ab, in diesem Zusammenhange von „Gestaltqualitäten“ zu sprechen. Es handelt sich um keine solche. Aber zum Vergleich können sie mit Nutzen herangezogen werden. Wie einfache Klänge in einer Harmonie, ohne ihren Charakter zu verlieren (also ohne zum Akkord zu verschmelzen), dennoch ihre Selbständigkeit aufgeben müssen, weil mit der Harmonie etwas ganz Neues zutage tritt, was vordem nicht da war und was jetzt die Führung übernimmt: eben die Gestaltqualität [31]), so nehmen auch die intellektuellen Vorstellungen und Urteile, ohne ihren Urteilscharakter und die ihnen eigentümliche Art der Intention zu verlieren, durch ihre bloße Vereinigung zwecks Erzeugung einer neuen ganz andersartigen Intention einen neuen Stil des Denkens, eine neue Nuance gedanklicher Färbung an. Und wie auf jener Möglichkeit willkürlicher Erzeugung von Gestaltqualitäten die impressionistische Technik der Kunst beruht, so könnte man mit Recht von einem Impressionismus des Denkens reden. Wir freuen uns, in dieser Auffassung bereits einen Vorgänger zu haben, dessen tiefes Verständnis für geistig-religiöses Denken und damit für Mystik, Gnosis und religiöse Philosophie sich mancher zum Muster nehmen könnte, wenn derlei Dinge überhaupt durch bloße Aneignung zu lernen wären (gibt es doch tatsächlich Psychologen, die in der philosophischen Mystik z. B. des deutschen Mittelalters eine vom Denken angekränkelte Religion erblicken!!). Wir meinen Hermann Büttner, der in der Einleitung zu seiner Eckehart-Übersetzung (Jena 1919, I, S. 33) das Denken dieses größten Philosophen des Christentums folgendermaßen kennzeichnet: Der Fehler des durch seine Widersprüche Anstoß erregenden Denkens liegt „am Betrachter — der mit dem Auge zu nahe bleibt. Eckehart bedient sich nämlich für den Ausdruck seiner inneren Schau mit Vorliebe einer sozusagen impressionistischen Technik. Der Maler, der den Glanz und das Leben des Geschauten im Bilde wiedergeben will, ist angewiesen auf die Farben, die man in Schachteln kaufen kann. Wollte er nun alle Nuancen und Übergangstöne durch Mischungen nachbilden, so käme etwas Unfrohes und Unlebendiges zustande; darum setzt er lieber reine und leuchtende

Farben hart nebeneinander und überläßt es dem Auge des Beschauers, vom rechten Punkte aus dieses Gewirr unverträglicher Farbenflecke zum Bilde zusammenzuschauen. So redet auch Eckehart von der Seligkeit der nie getrübten Einheit, als ob es nie eine Vielheit geben solle, oder von der Nichtigkeit aller Kreaturen, als ob sich nie eine wieder heimgefunden hätte. Er bohrt seine Hörer mit Stacheln des Widerspruchs, um sie zur höheren Einheit emporzunötigen. Seine Schriften stellen uns vor die Aufgabe, den Punkt der Betrachtung zu finden, wo die Fülle gegensätzlicher Begriffe und Behauptungen zum lebendigen Weltbilde zusammenschießt. Aus dieser Ausdruckstechnik, die es liebt, Widersprechendes scharf aneinander zu rücken, ergibt sich die Form der Paradoxie, die Eckehart so gern anwendet. Auch Christus bedient sich ihrer: wie jeder schöpferische Geist, der sich in alte Weisen hineindeutet und von seinem höheren Standpunkte aus mit der überkommenen Begriffswelt überlegen spielt". Das Wort „Ausdruckstechnik" darf dabei nicht so verstanden werden, als läge das Mehrdeutige nur im sprachlichen Ausdruck. Es ist anders: das *Denken* selbst ist mehrdeutig, die Vorstellungen haben verschiedenen aktuellen Sinn, alles ist voller Widersprüche.

115 | In diesem wichtigen Punkte stimmt nämlich der Vergleich mit der Gestaltqualität und dem Impressionismus nicht mehr (ein anderer Punkt: die gegenständliche Wahrnehmbarkeit ward bereits erwähnt). Denn die Empfindungs*elemente* müssen, sowie sie in die Gestaltqualität eingehen, ihre Selbständigkeit in einem Grade aufgeben, wie dies die intellektuellen Elemente gegenüber der religiösen Intention niemals tun. Hören wir doch streng genommen niemals einen Ton (das Gehörselement), sondern immer nur Klänge, und ebenso ist, was wir sehen, riechen und schmecken, immer schon zusammengesetzter Natur. Anderseits ist die Gestaltqualität unmöglich ohne ihre Elemente, aus denen sie sich zusammensetzt. Die religiöse Intention aber besteht *neben* den intellektuellen, obwohl sie beherrschend, und ist ohne diese sehr gut denkbar, da sie nur aus psychologischen Gründen benötigt werden und bei höher organisierten Geschöpfen vielleicht einmal fortfallen.

An den Gedanken der impressionistischen Betrachtung so stark bewußter seelischer Elemente aber hat sich der Mensch noch nicht entfernt gewöhnt. Und doch wird er es müssen. Was ist seiner Zeit für ein Aufruhr in der Kunstwelt entstanden, als die Maler damit anfingen, bloß noch Farbenkleckse zu geben, und an das Publikum das Ansinnen stellten, die letzte Synthese selbst zu vollziehen! Denn was die Künstler intendierten, ließ sich nicht mehr durch bloße Mischungen erreichen: es war in Beziehung auf die „objektive" Farbe „transzendenter" Natur. Heute vollzieht jeder Betrachter in der Gemäldegalerie durch selbständige Wahl des richtigen Abstandes jene künstlerische Forderung als etwas Selbstverständliches. So werden die, welche es angeht, auch die geistig-religiöse Betrachtung geeigneter Mythen lernen müssen. Nur daß deren intellektuelle Intentionen ihre Selbständigkeit behalten und nicht wie die Farbenkleckse verschwinden, um Gestaltqualitäten höherer Ordnung Platz zu machen. Das ist gewiß schwer. Das Leben begünstigt die Verstandestätigkeit und lehrt die endgültige Bedeutung der

Vorstellungen und Urteile. Hier aber sollen diese trotz ihrer grellen Bewußtseinsbeleuchtung und ihrer scharfen Akzentuierung einer sie zu untergeordneter Bedeutung herabdrückenden Synthese Platz machen, die aller Gepflogenheit im Leben und in der Wissenschaft ins Gesicht schlägt. Doch was heute ungewohnt ist, wird künftig selbstverständlich sein. Es gibt Stufen der Wahrheit, und etwas kann aus entfernterer Perspektive wahr sein, was, für sich betrachtet, falsch ist.

116 | Da es sich bei der religiösen Erkenntnis um keine ableitbare, sondern „nur" um eine ursprüngliche und konkrete, nicht mehr diskursiv zu erörternde, also auch in Begriffen und Urteilen direkt nicht auszudrückende Wahrheit handelt, so läßt sich der Rechtscharakter des Wahrheitsanspruchs wissenschaftlich nicht nachweisen. Das aber ist, wie sich der logisch Sachverständige sagen wird, für sie nichts Nachteiliges, sondern hängt mit ihrer Würde, mit ihrer Apriorität und dem apodiktischen Charakter ihrer Gewißheit zusammen. Da sie auf keine Weise ableitbar ist, vielmehr auf der gleichen Stufe der Ursprünglichkeit und Apriorität steht, wie die obersten logischen, ethischen und ästhetischen Ideen, so sind sie jedes Beweises überhoben. Eine beweisbare, d. h. ableitbare, gar empirische Erkenntnis besitzt nicht mehr die Ursprünglichkeit und Gewißheit einer schlechtweg unmittelbaren. Es gibt Erkenntnisse, die in einem engeren Verhältnis zu ihrer Wahrheit stehen als wissenschaftliche u. a. Urteile; deren absolut konkreter Charakter eine vollkommene Adäquation erheischt, die sonst nicht erforderlich ist, und deren Wahrheit daher durch Vermittlung und Ableitung selbst leidet, d. h. nicht mehr die ursprüngliche gemeinte Wahrheit ist, — wo also der Inhalt der Wahrheit wesentlich von der Form der Erkenntnis abhängt. Zu diesen Erkenntnisarten gehört auch die geistig-religiöse.

Man kann also, wie schon Eckehart sagt, die Gottheit nicht sehen, wie man ein Rind sieht, oder es ist eben die Gottheit nicht mehr. Vorstellungen und Urteile können die höchste Wirklichkeit nicht vermitteln. Ein „Beweis" ist darum nicht nur nicht möglich und nötig, sondern auch der Versuch nicht einmal gestattet. Von Mitteilung an andere im gewöhnlichen Sinne kann daher keine Rede sein. Man kann seinen Mitmenschen zur höchsten Schau verhelfen, aber nur sofern sie die entscheidende Synthese selbst vollziehen, d. h. zur religiösen Intention befähigt sind, was eine Sache der Begabung, der „Gnade" ist.

117 | Was unterscheidet nun die wissenschaftliche Erkenntnis von der religiösen? Apodiktische Gewißheit haben beide. Aber die religiöse Wahrheit hat kein sachliches Verhältnis zur wissenschaftlichen. Darum ist die philosophische Fassung des wissenschaftlichen Logos eine direkte und der Lösung sichtlich näher kommende Aufgabe der wissenschaftlichen Logik, die philosophische Ausmünzung der religiösen Vernunft dagegen weit indirekter und unsicherer. In der Religion ist nur der Gegenstand gewiß; in Vernunftbegriffen, die ihn ausschöpfen, kann er nicht gedacht werden. Vom Standpunkt des Verstandes ist daher seine Existenz gewiß, seine Essenz dagegen unbekannt. Diese ungewisse Gewißheit ist das, was tief angelegte Menschen mit religiöser Ahnung bezeichnet haben. Es gibt, wohlgemerkt, auch geistige Religion ohne diese Ahnung, insofern ihre

Vertreter intellektuell von dem transzendenten Gegenstand nichts wissen, sondern nur von dem diesseitigen: mythischen oder geschichtlichen. Denn es wurde ja bereits bemerkt, daß das begriffliche Wissen von dem religiösen Gegenstand, von der absoluten Realität Sache der richtigen Interpretation der religiösen Erkenntnis ins Intellektuelle ist und daß die intellektuellen, in solchem Falle: philosophischen, Vorbedingungen dafür bei Vertretern der geistigen Religion nicht selten fehlen, so daß sie sich selbst bald als Kirchengläubige, bald als Ungläubige vorkommen, ohne doch das eine wie das andere zu sein. Der junge Luther, Nietzsche, viele Mystiker sind Beispiele dafür.. Dämmert solchen Naturen nun der wahre Sachverhalt auf, so geschieht das in der Form der Ahnung: das Diesseitige einschließlich des Sagenhaften und Geschichtlichen erscheint als Gleichnis eines Jenseitigen. Für die Ahnung leistet die Kunst und die künstlerische Betrachtung der Natur Wesentliches. Der Künstler läßt mit dem Gesamteindruck seines Werkes letzte, metaphysische Zusammenhänge ahnen. Die religiöse Ahnung ist also nicht eigentlich Unsicherheit oder bloße Wahrscheinlichkeit des Geahnten, sondern ist gleichnisweises oder uneigentliches Begreifen dessen, was der Seele auf unmittelbarem, aber nicht intellektuellem Wege längst zur Gewißheit geworden ist. Wie durch einen duftigen und zarten Schleier — unter der ästhetischen Kategorie des Geheimnisvollen — wird die Wahrheit wenigstens in den Konturen erraten. So kommt es zu einer philosophischen, spekulativen Erfassung des Absoluten, die sich daher ganz besonders gern mit künstlerischer Welt- und Naturbetrachtung verbindet (Inder, Hellenen, Gnostiker, Mystik, Romantik). Daher führt alle geistige Religion auf religiöse Philosophie (nicht etwa: Religionsphilosophie oder gar Scholastik) direkt hin und erfährt, wo die Anlage zu solcher gegeben ist, von ihr eine gewaltige Stärkung. Der von der überwältigenden Erkenntnis mitgerissene Verstand stammelt höchste Weisheit. Ohne religiöse Philosophie ist daher, wie die Dinge liegen, eine blühende geistige Religion gar nicht möglich. Religion ist Geistesfrühling und ohne Gedankentiefe, ohne philosophische Entladung so wenig vollendbar wie die heroische Sittlichkeit (Brahmanismus, Taoismus, Buddhismus, Jesus, Paulus, Augustinus usw. usw.).

Achtes Kapitel

Das Erkenntnisprinzip der geistigen Religion

1. Allgemeines

118 | Unsere religiöse Erkenntnis kann sich nur vollenden, wenn sie zu Urteilen führt. Aber diese Urteile haben neben ihrer manifesten, rein intellektuellen Funktion noch eine andere, und dies macht ihre fundamentale Zweideutigkeit aus, die dem geschichtlichen Menschen so viele Schwierigkeiten und den Denkern so starkes Kopfzerbrechen bereitet hat. Niemals kann es sich darum handeln, den religiösen Gegenstand abzubilden. Von „Gleichnissen“ und „Bildern“, überhaupt von Ähnlichkeit darf

in solchem Sinne keine Rede sein. Nur in ganz indirektem und uneigentlichem Sinne könnte von „Gleichnis“ gesprochen werden: insofern einzig und allein die seelischen Wirkungen der Vorstellungs- und Urteilsinhalte denen der religiösen Erkenntnis „gleich“ sind. Denn der transzendente Gegenstand und das intellektuelle Objekt müssen ganz unähnlich sein. Sie sind ja religiös auch gar nicht koordiniert, sondern in dem einen und durch ihn wird — nur mit einem anderen Organ — der andere Gegenstand gesehen. Das religiöse Urteil kann also den religiösen Gegenstand nicht „beurteilen“ (nur „nennen“), kann die religiöse Intention nicht „ausdrücken“, nicht „enthalten“ oder wie man es bezeichnen mag, sondern nur interpretieren. In solchem Sinne sagt Plotinus: „Wir reden wohl von ihm, machen aber von ihm keine Aussage“ (Enn. V, 3, 14).

119 / Diese Interpretation der religiösen Intention ist der eigentliche Sinn und Zweck des religiösen Urteils mit seiner intellektuellen Intention.

Daß solche Interpretation sehr schwer ist, liegt auf der Hand. Der Mensch hat ein reiches Innenleben, lange, ehe er ihm gegenständlichen Ausdruck zu verleihen vermag. Und wenn er es dann wirklich versucht, gelingt es so unvollkommen, daß der spätere Mensch in den fratzenhaften Verzerrungen aller Linien häufig genug nicht mehr zu erkennen vermag, was gemeint war. So ist es bei allen Versuchen künstlerischen, wissenschaftlichen und religiösen Ausdrucks. Zwei Eigenschaften dieses Ausdrucks fallen uns auf: Typisierung (Schematisierung) und Intellektualisierung. Die ersten „Abbildungen“ des Gemeinten in Kunst und Wissenschaft sind schematischer, generalisierender Art. Das Besondere wird zuerst gar nicht gesehen; der Kategorien, unter denen das Erlebnis und die Dinge der Außenwelt gesehen werden, sind daher sehr wenige. Der primitive Zeichner malt gleichförmige Gesichter und sieht alles symmetrisch; Licht und Schatten fehlen, von Dimensionen hat er nur zwei. Die zum Ausdruck gebrachten Empfindungen der ersten Dichter sind undifferenziert. Die kirchliche Kunst wie die meisten Operntexte haben diese Altertümlichkeit bewahrt und zur Manier erstarren lassen. Darum wirken sie mit ihren Symmetrien, Wiederholungen, ihrer strengen Form so ornamental und unlebendig. Trotzdem steckt hinter vielem von dem, was so dekorativ anmutet, ein reicheres Empfindungsleben als hinter manchen Errungenschaften modernster Kunst, deren Fülle an Ausdrucksmitteln zu der Armut des zum Ausdruck gebrachten Seelenlebens nicht selten in schreiendem Kontrast steht. Denn selbstverständlich haben auch die ältesten Maler die dritte Dimension erlebt, wie sie ja sogar das Tier und das Kind erleben, ohne imstande zu sein, sie sich zu gegenständlichem Bewußtsein und damit zu künstlerischem Erlebnis zu bringen. Und selbst, wo sie dies vermochten, haben sie es doch nicht immer wiedergeben können.

Die zweite Eigenschaft unvollkommenen seelischen Ausdruckes ist der Intellektualismus. Das Kind und die primitiven Künstler geben wieder, was sie intellektuell wissen, auch das, was sie nicht unmittelbar wahrnehmen: die Rückflächen der Gegenstände sowie vieles durch anderes Verdecktes. Die Welt des Tieres, Kindes und für lange Zeitstrecken auch des Erwachsenen ist eine intellektuelle Welt, die sich mit begrifflicher Bestimmtheit denken

und klar vorstellen läßt. Alle zehn Finger und Zehen werden gewissenhaft gemalt, die primitiven Dramenfiguren wie die Naturgötter sind Geschöpfe mit sehr viel Hirn, konsequentem Willen und eindeutigen Begriffen, aber ohne Herz und Gemüt. Die Psychologie weiß bis tief in die Neuzeit hinein nur von „Vorstellungen“; das seelische Leben ist mit dem „cogitare“ erschöpft. Nicht als ob man nicht innerlich weit mehr empfände: aber es fällt dem Menschen schwer, dasjenige vor sich hinzustellen, was seinem Wesen nach außerhalb von Intellekt, Absicht und Berechnung am besten gedeiht. Es handelt sich um beobachtungsscheue Gegenstände. Darum ist auch die Lyrik eine späte Kunst. Hier wie in der Wissenschaft muß das kategoriale Denken die ganze Welt des schlichten Vorstellens noch einmal — nun aber in gegenständlich bewußter Weise — erzeugen. So weiß und empfindet der Mensch das einzelne, lange ehe sein interpretierender Intellekt es denken kann, weil das Denken mit dem Allgemeinen anfängt, das gar kein Gegenstand unmittelbaren Erlebens ist. Viele Menschen wissen darum zeitlebens nicht, ihrem Empfinden und Erleben einen Ausdruck zu geben, und dies nicht, weil sie zu arm dazu sind, sondern gerade im Gegenteil, weil ihr Empfinden zu tief und reich ist, wo andere gut schwatzen können, da ihr Empfinden auf der Oberfläche liegt.

Zu all diesen Schwierigkeiten, welche die religiöse Interpretation mit der künstlerischen und der wissenschaftlichen gemein hat, tritt für die geistige Religion nun noch eine neue. Dort handelt es sich um Abbilden der Welt, obwohl der Mensch das meistens nicht weiß und seine kümmerlichen Kopien der raum-zeitlichen Welt für Orignale ansieht, die er „unmittelbar“ wahrnimmt. Das religiöse Urteil aber stellt, wie wir sahen, überhaupt kein Abbild dar. Hat die Kunst es zu großem Teil mit beobachtungsscheuen Gegenständen zu tun, so sind die der religiösen Erkenntnis direkt wahrnehmungsflüchtig. Die Schwierigkeiten, die der religiöse Mensch zu überwinden hat, um seine schlichte religiöse Gewißheit richtig zu interpretieren, wachsen damit ins Ungeheure. Eine wirkliche Übersetzung ins Intellektuelle ist nicht möglich, die unmittelbaren religiösen Urteile sind nur Komponenten in der Synthese. Sie haben damit für die letzte religiöse Erkenntnis, für die Herausarbeitung der religiösen Intention, eine nur untergeordnete Bedeutung, die dem religiösen Menschen selbst gewöhnlich unbewußt ist. Daneben besitzen sie eine unvermeidliche Eigenbedeutung, die sich für das intellektuelle Bewußtsein des Menschen in den Vordergrund schiebt und für die einzige und „richtige“ gehalten wird, obwohl auch sie gewöhnlich wieder in mehrere Bedeutungen zerfällt. So hat sich im Laufe der Jahrtausende der Stil religiösen Denkens gewiß vervollkommnet. Aber immer sah der Intellekt in diesem Denken das Wesentliche und damit auch der religiöse Mensch, sofern er lehrte und predigte, während sein Empfinden und Handeln eine ganz andere Sprache redete. Auch der seelisch reichste Mensch muß mit den Elementen anfangen, sobald er seine Innenwelt zu buchstabieren genötigt wird. Während aber die Urteile der Wissenschaft und die Vorstellungen der Kunst ein in sich ruhender Abschluß, ein Resultat sind, weil sie ja das, was beide meinen, direkt betreffen, meint das isolierte und nackte religiöse Urteil das religiös Gemeinte eben nie und ist darum auch kein Abschluß. Die religiöse Vor-

stellung kommt somit nicht nur — als Interpretation — von der religiösen Intention her, sondern sie führt auch erst zu ihr hin.

120 | Das religiöse Urteilen und Vorstellen steht darum mit dem wissenschaftlichen und dem künstlerischen gar nicht auf einer Ebene. Es befindet sich in engster Wechselwirkung mit der religiösen Intention und verlangt damit eine besondere logische Behandlung. Die Wahrheits- und Erkenntnisfrage gilt für die geistige Religion wie für die Wissenschaft, aber der Intellekt ist dort nur eine Komponente, hier alles. Für die Betrachtung des religiösen Urteils muß daher in dieses immer dessen leitende religiöse Intention einbeschlossen werden. Unter dieser Voraussetzung enthält es Wahrheit.

Nach welchem Prinzip aber kommen die religiösen Vorstellungen und Urteile zustande? Mit der Legitimität der religiösen Intention ist für den Rechtscharakter der zugehörigen intellektuellen Intentionen noch nichts entschieden. Wir fragen nach dem Erkenntnisprinzip der religiösen Vorstellungs- und Denkakte. Mit welchem Recht darf an Gott und die Unsterblichkeit, an die Auferstehung Christi, die Jungfräulichkeit der „Gottesmutter", die Dreieinigkeit, an den fleischgewordenen Logos, an die himmlische Sophia, an Pleroma, Äonen und Emanationen, an die Präexistenz der Seele und ewige Seligkeit geglaubt werden? Woran ist die logische Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit solcher Vorstellungen und Urteile zu erkennen? Wir wissen, daß sie logisch wahr sind, wenn sie die geeignete Komponente und damit zugleich die zutreffende Interpretation der Synthese der religiösen Leitintention darstellen. Die religiöse Wahrheit muß also aus dem Ungedachten, Ungeurteilten in das Denken und Vorstellen transformiert werden, ehe von wahren religiösen Vorstellungen und Urteilen gesprochen werden darf. Diese Transformation muß nach einem Prinzip vor sich gehen, nach welchem allein die Urteile religiöse Wahrheit enthalten können, auch wenn sie rein intellektuell „falsch" sind. Dieses Erkenntnisprinzip der religiösen Urteile ist der Gegenstand der folgenden Untersuchungen. Wir fragen: nach welchem Erkenntnisprinzip müssen Urteile gestaltet sein, wenn sie als geistig-religiöse und nicht wissenschaftliche gelten und damit Wahrheit enthalten sollen?

2. Untersuchung der Erkenntnisprinzipien und ihrer Eignung für den neuen Gegenstand

121 | Die möglichen Erkenntnisprinzipien sind von zweierlei Art, je nachdem es sich um empirische oder apriorische, um Erfahrungs- oder Vernunfterkenntnisse handelt. Wir fanden, daß die religiöse Wahrheit eine notwendige und streng logische, wenn auch keine „rationale" sei. Die religiöse Vernunft ist konkreter Art. Damit ist entschieden, daß die religiöse Wahrheit niemals ein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Gewiß hat die religiöse Erkenntnis psychologisch auch ihre Geschichte, gewiß hebt sie an und entwickelt sich an den Gegenständen der sinnlichen Erfahrung. Aber sie selbst erwächst nicht aus der Erfahrung, zumal ihr Gegenstand in keiner Erfahrung gegeben ist noch sein kann. Keine noch so reiche Erfahrung

kann daher die religiöse Intention vermitteln. Darum kann keine Offenbarung äußerer oder mittelbar innerer Art, also keine Mitteilung von Wundern und Weissagungen oder von inneren Gotteserlebnissen und Erleuchtungen oder auch selbst das eigene, also nicht bloß mitgeteilte, Erleben wunderbarer Erscheinungen eine gültige religiöse Erkenntnis vermitteln. Die ganze Geschichte — die urkundlich mitgeteilte wie die erlebte — kommt ja als Quelle der religiösen Wahrheit überhaupt nicht in Betracht. Tatsachenwahrheiten sind keine Vernunftwahrheiten. Damit scheidet die Erfahrung als religiöses Erkenntnisprinzip aus.

122 / Doch die religiöse Vernunft ist konkrete Vernunft und hat darum auch mit den rationalen Wahrheiten, d. h. den grundlegenden Abstraktionen der Logik und Mathematik nichts zu tun. Für diese ist allein die Wissenschaft zuständig. Das religiöse Apriori läßt sich darum in reinen Abstraktionen nicht ausdrücken. Wo Abstraktionen vorkommen, wie in der religiösen Philosophie, da steht das konkrete Wissen dahinter.

123 / Der Gegenstand der religiösen Vernunft tritt also nicht in die Erscheinung. Er geht weder in eine Vorstellung noch in ein Urteil ein. Der religiöse und der intellektuelle Gegenstand treten im religiösen Urteil grundsätzlich auseinander. Das ist vielen klar geworden, welche daher geglaubt haben und glauben, dieser Zusammenhang sei ein symbolischer. Wir haben oben (*33 ff.*) bereits dargetan, daß der historische Symbolismus eine Utopie ist, daß ihm meist nur als Gelehrtenschrulle (Creuzer) eine küriöse Bedeutung zukommt. Kein religiöser Glaubenssatz ist von den Völkern jemals bloß symbolisch aufgefaßt worden. Dagegen ist für unser gegenwärtiges Problem die Verkehrtheit des normativen Symbolismus erst noch darzutun. Denn an sich wäre es ja möglich, daß die bisher immer wörtlich verstandenen Vorstellungen und Urteile korrekterweise nur uneigentlich zu verstehen seien, daß die ganze Religion ethisch oder sozial oder patriotisch oder humanitär, kurz: symbolisch verstanden werden sollen, auch wenn sie bisher niemals so verstanden worden sind. Gewöhnlich freilich machen die Symbolisten diese Unterscheidung nicht, sondern unterschieben ihre Norm gern dem Glauben, wie er historisch vorkommt.

Solche Symbolisten sind außer den schon behandelten Kant und den Kantianern (*33. 34*) einige Linkshegelianer wie Feuerbach, ferner Fries und Apelt, Positivisten wie Comte und Mill, viele Sozialisten und Monisten, wie überhaupt Anhänger der Aufklärungsphilosophie. Sittliche und soziale, menschheitbeglückende, naturwissenschaftliche und psychologische Ideen sind nach ihnen der Sinn und die „Meinung“ der religiösen Vorstellungen oder sollten es sein. Die leitende Intention aller dieser Vorstellungen ist damit gar keine religiöse mehr. Es ist ganz klar, daß von all diesen Denkern die religiöse Sphäre verlassen und mit ganz anderen vertauscht wird, die mit der Religion nichts zu schaffen haben. Die spezifisch religiöse Erkenntnis wird hier also schlankweg geleugnet. Damit ist der Symbolismus für alle die, welche an eine spezifisch religiöse Wahrheit glauben, wertlos. Wir wollen das näher an zwei modernen Symbolisten erläutern: an Richard Wagner und Tolstoj.

124 / Für Richard Wagners Auffassung lassen wir einen Aufsatz aus der Zeit seines relativ engsten Verhältnisses zur Religion sprechen, nämlich „Religion und Kunst“ vom Jahre 1880. Die wörtliche Auffassung der christlichen Mythen lehnt er ab; darum gebraucht er die Ausdrücke „mythische Symbole“, „dogmatische Symbole“, „sinnbildlicher Wert“, spricht dagegen von „verborgener tieferer Wahrheit“, ja von „unaussprechlich göttlicher Wahrheit“ und konfrontiert das Verhalten des Priesters, der die „religiösen Allegorien für tatsächliche Wahrheiten angesehen wissen“ will, mit dem des Künsters, der „durch ideale Darstellung des allegorischen Bildes zur Erfassung des inneren Kernes desselben, der unaussprechlichen göttlichen Wahrheit“, hinleitet.

Auf diese für ihn hinter den Mythen stehende Wahrheit kommt also alles an. Welcher Art ist sie? „Die tiefste Grundlage jeder wahren Religion“, sagt er, „sehen wir nun in der Erkenntnis der Hinfälligkeit der Welt, und der hieraus entnommenen Anweisung zur Befreiung von derselben ausgesprochen“. Das „erfolgreichste Werk des Religionsgründers“ aber besteht in der „Erfindung der mythischen Allegorien“, um zur „tatsächlichen Befolgung der aus jener Grunderkenntnis fließenden Lehre“ hinzuleiten, um der Menschheit „Trost“ und „Heilsanleitung“ zu schenken. So liegt der Sinn des Wunders in der „gegen alle Natur sich erklärenden Umkehr des Willens zum Leben“. Das „Reich Gottes“ ist das, was diese Umkehr bewirkt. In der Verwirklichung dieses Wunders liegt die „Offenbarung“. In diesem „größten Wunder“ ist aber auch „das andere Wunder der Göttlichkeit des Heilsverkünders“ mit inbegriffen. Die „Göttlichkeit“ ist für Wagner damit kein metaphysisches, sondern ein moralisches Prädikat. Der Gott am Kreuz ist der „höchste Inbegriff aller mitleidvollen Liebe selbst“, „ein unwiderstehlich zu wiederum höchstem Mitleiden, zur Anbetung des Leidens (!) und zur Nachahmung durch Brechung alles selbstsüchtigen Willens hinreißendes ...... Bild, wirkliches Abbild“. Er glaubt nicht an die Jungfräulichkeit der Mutter Jesu als Tatsache, sondern nur als Symbol der notwendigen „Verneinung der Welt“, die zugleich „Bejahung der Erlösung“ ist, also an keine religiöse, sondern an eine sittliche Wahrheit. Nicht ein Sein, sondern ein Sollen ist Wagners letzte Intention. Und das ließe sich ebenso an den Vorstellungen des Weltgerichts, des Abendmahls, der ewigen Seligkeit usw. dartun. In erster Linie kommt es auf die sittliche Läuterung (den „weihevoll reinigenden religiösen Akt“), also auf etwas Sittlich-praktisches an, daneben erst auf die theoretische Willensmetaphysik, auf die allgemeine Verderbtheit, die Erlösungsbedürftigkeit. Die Abendmahlsfeier im „Parsifal“ hat nichts mit dem erhabenen Gedanken des ewigen Symposions, in dem Gott sich selbst zur Speise darbietet, überhaupt mit der Metaphysik, sei es Jesu oder des Christentums, zu tun, sondern ist ein Symbol für die Sittenlehre der allgemeinen Menschen- und Tierliebe, insbesondere des Vegetarismus.

Aber gerade auf das seelische Schauen ohne moralischen Hintergedanken kommt es bei der Religion des Geistes an. Sie ist eine heroische Religion der Starken, keiner physischen oder moralischen Erlösung Bedürftigen. Käme es auf Weltverbesserung und auf physische und sittliche Erneuerung an, so

hätten die Vertreter der geistigen Religion es sich leichter machen können. Oder wie sollen wir uns den Riesenaufwand an Mythologie und Philosophie bei den Brahmanen, älteren und neueren Platonikern, bei Jesus und den Gnostikern, bei Eckehart, Tauler, Seuse, Jakob Böhme, dem späteren Fichte, Schelling usw. ohne die geringste moralisierende Absicht erklären? Das Heil, die Erlösung, die sittliche Läuterung folgt automatisch aus der religiösen Erkenntnis, ist mit dieser aber nicht identisch. Die Erlösungssehnsucht entspringt daher der Geistesebbe, der Fauststimmung: „Aber ach! schon fühl' ich bei dem besten Willen, Befriedigung nicht mehr aus dem Busen quillen". Die Erlösung muß eo ipso und ungesucht erfolgen. Dagegen ist es durchaus möglich, daß die symbolische, nicht-religiöse Auffassung neben der religiösen besteht und nur vor dieser einen Vorsprung im Bewußtsein besitzt.

125 / Weit durchsichtiger noch ist der Symbolismus Tolstojs, den manche für einen Mystiker halten, obwohl er noch nicht einmal ein Platoniker, sondern ein Stoiker ist, der auf den rationalistischen logos spermatikos schwört, aber schon den mystischen logos Philons oder Johannes' nicht mehr versteht, ein Aufklärer, der über Priesterbetrug [32]) und Täuschung zetert, wie nur je einer der westeuropäischen aus dem 18. Jahrhundert und der in der Allgemeinverständlichkeit, dem allgemeinen Kurswert, der Klarheit und Eindeutigkeit der Begriffe [33]) das Ideal religiösen Glaubens sieht. Die rationalistische Auslegung der Schriften, sein Postulat der Widerspruchslosigkeit und Eindeutigkeit der Reden und Taten Jesu macht daher von vornherein jede tiefere Auffassung unmöglich. Sein Utilismus und Pragmatismus [34]) sind nicht platt, verhindern aber eine Würdigung der Taten und Schicksale Jesu. Der Ton liegt einseitig auf den Lehren Jesu und hier wiederum nur auf den moralischen, neben denen die metaphysischen verblassen. Die Wahrheitsfrage wird ganz zurückgestellt. Ihm war es „vollkommen gleichgültig, ob Jesus Christus ein Gott war oder nicht, von wem der Heilige Geist ausging usw. [35])". Das moralische, allenfalls noch das psychologische Interesse steht im Vordergrunde. Eine geistig-religiöse Intention, ein Interesse an der Wahrheit an sich existiert nicht. Als Ethiker und Gewissensaufrüttler ist Tolstoj eine imponierende Gestalt, obwohl er unserem Fichte nicht das Wasser reicht; ihn aber mit Vertretern einer überquellenden Geistigkeit wie Plotinus und Eckehart auf eine Linie zu stellen, blieb einer Zeit vorbehalten, die zwischen genuiner Religion und Weltverbesserungssehnsucht nicht zu unterscheiden weiß. Tolstojs griesgrämige Art der Weltbetrachtung scheidet ihn von der sonnigen Ruhe Jesu und aller religiös begnadeten Naturen, die ob ihres irdische Dinge betreffenden Pessimismus ihren heiteren Jenseitsoptimismus nicht verloren.

Tolstoj aber löst alle Metaphysik Jesu in Moral und Psychologie, also in Nicht-religiöses auf. „Gott" ist Symbol für den „Urquell des Geistes im Menschen", er ist das „Licht", die „Vernunft", das „Leben", also keine vom Irdisch-menschlichen klar abgesonderte (wenn auch im Menschen zum Selbstbewußtsein kommende) Potenz. Demnach besitzt jeder Mensch Gott, ob er es nun glaubt oder nicht. Ebensowenig ist das „Reich Gottes" etwas Besonderes und Erlesenes, vielmehr ist jeder Mensch schon durch seine Ab-

stammung von Gott ein Bürger des Gottesreiches. Kein Mensch kann umhin, dies „Gottesreich" zu sehen. Es hat also seine Jenseitigkeit und Transzendenz (die mit dem „unter euch" in Luk. 17, 21 sehr gut verträglich ist) verloren und ist zu etwas ganz Trivialem und Flachem geworden. Der Logos wird als „Vernunft", der „Diabolos" als „Stimme des Fleisches"[36]) gedeutet. Hier wird die Lehre Jesu zu einer Philosophie des gesunden Menschenverstandes, wie sie bei Tindal und Toland auch nicht schlechter zu finden ist. Mit all dem sollen die ethischen Untertöne der geistig-religiösen Metaphysik nicht geleugnet werden — und es ist Tolstojs ureigenes Verdienst, einerseits diese Untertöne hervorgehoben, anderseits die Ethik Jesu in all ihrer herben und kompromißlosen Hoheit einer opportunitätslüsternen und durch und durch verderbten Zeit vor das Gewissen gerückt zu haben (während die moderne Geistlichkeit gerade in der Schaffung eines „guten Gewissens" ihre staatserhaltende Aufgabe sah und sieht) —, aber das menschliche Denken ist trotz Tolstojs Rationalismus polyphon und soll es sein, um nicht zu verarmen. Darum darf das Ethische nicht vergessen werden, aber es ist nicht der Grundton der Religion, geschweige daß es sie erschöpft.

Tolstoj selbst freilich ist weit entfernt, seine religiöse Auffassung für symbolisch zu halten. Er glaubt vielmehr, die Evangelien wörtlich aufzufassen[37]). Dieser Glaube aber erklärt sich erstens aus einer rationalistischen Ausmerzung alles Wunderbaren und zweitens aus der moralisierenden Deutung des Restes, ist also eine Selbsttäuschung; denn daß er deutet und sich von wörtlicher Auffassung weit entfernt, bleibt ihm unbewußt.

126 / Die Empirie wie der rationalistische Symbolismus gehen also an dem religiösen Gegenstand vorbei. Es bleibt als Erkenntnisprinzip für die „richtige Religion" und ihre Vorstellungen und Urteile nur die unmittelbare innere Anschauung übrig, eine den Vorstellungen innewohnende religiöse Selbstgewißheit des Absoluten. Die richtige Interpretation dieses unmittelbaren religiösen Wissens muß also die theoretische Wahrheit der religiösen Vorstellungen und Urteile anerkennen.

Aber selbst unter dieser Voraussetzung läßt die Interpretation der religiösen Selbstgewißheit verschiedene Möglichkeiten zu. Die deutsche idealistische Philosophie hat ihrer mehrere durchprobiert. Von Kants ethischem Symbolismus war bereits gesprochen. Aber in seinen ersten beiden „Kritiken" zeigt er eine religiöse Auffassung, die sich mit derjenigen, welche Fichte berühmt gemacht hat, weit inniger berührt als der langweilige Symbolismus der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Denn Kant spricht dort bezüglich der „Vernunftideen": Gott, Freiheit und Unsterblichkeit von einer „Erweiterung der theoretischen Vernunfterkenntnis in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt", von einem direkten „Zuwachs der reinen theoretischen Vernunft"[38]), obwohl nur in „praktischer Absicht, von „bestimmtem Denken des Übersinnlichen"[39]) und hat mit dieser Redeweise zu den widersprechendsten Auslegungen und einer Verwirrung Anlaß gegeben, die wohl hätte vermieden werden können, wenn er von vornherein die so einfachen und klaren symbolischen Deutungen jener späteren Schrift bekanntgegeben hätte. In den Kritiken der reinen wie der praktischen Vernunft ist dagegen mit ihnen — es werden nur Gott mit seinen Eigenschaften[40]), Freiheit, Un-

sterblichkeit und ausgleichende Gerechtigkeit (moralische Weltordnung)[41]) genannt — weit mehr gemeint, ist ihre Realität, wenn auch nicht im gewöhnlichen, alltäglichen Sinne, behauptet. Es läge dann — anders als beim gottesleugnenden Symbolismus — ein religiöses Bewußtsein vor, das sich interpretieren ließe und von Kant interpretiert und nicht geleugnet wäre. Diese Interpretation enthielte dann die gedachte Realität der Welt des Absoluten, diese Welt aber wäre eine spezifisch sittliche, wäre als „moralische Weltordnung" gedacht. *Das Erkenntnisprinzip wäre hier demnach eine Art „moralischer Intuition"*, die Erkenntnis selbst ihrem Inhalte nach aber ursprünglich religiös. Das ist nur eine Vermutung unserseits, eine gewisse Vorwegnahme Fichtes, der wenigstens auf derlei Gedanken durch Kant geführt worden ist. Wir wollen sehen, was für sie spricht.

127 | Was verstand Kant unter „praktischer Vernunft"? Sein Begriff der „Vernunft" ist einerseits der rationalistische der Aufklärung, weshalb er ihre Befugnisse so gewaltig einschränkt. Anderseits ist ihm die wissenschaftliche Vernunft noch nicht die ganze Vernunft. Das Interesse der theoretischen Vernunft ist selbst „nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig"[42]). Was versteht Kant nun unter „praktisch"? „Praktisch ist das, was durch Freiheit möglich ist"[43]), und da die Vernunft selbst praktisch genannt wird und Kausalität besitzen soll, so ist sie etwas autonomes Geistiges, das seine letzten Motive in sich trägt und für diese niemandem Rechenschaft schuldet als sich selbst. Die „praktische Vernunft" ist darum der souveräne Geist selbst (Logos und Ethos zugleich)[44]), der somit niemals gegen die Ergebnisse der „theoretischen Vernunft" feindlich auftreten oder sie ignorieren, ja auch nur korrigieren kann. Denn im letzten Grunde erkennt er ja nur eine einzige Vernunft, eben die „praktische" an („alles Interesse ist zuletzt praktisch"[45])) und lehnt nur die isolierte theoretische Funktion dieser einen Vernunft in Sachen der religiösen Spekulation ab. Bezüglich der religiösen Wahrheiten soll die „theoretische Vernunft" stets nur mit der „praktischen Absicht" dieser konkreten Gesamtvernunft zusammengehen, während auf rein wissenschaftlichem Gebiet dieses Zusammenarbeiten des *ganzen* geistigen Menschen nicht wichtig ist. So verstehen wir den „Primat des Praktischen", da anders die Vernunft in sich selbst entzweit und die für Kant doch unantastbare Wahrhaftigkeit und Lauterkeit der Gesinnung vernichtet würde. Was der Aufklärung und der modernen Philosophie so schwer begreiflich ist, liegt eben in diesem geforderten Charakter des Konkret- oder Gesamtvernünftigen, während man gewöhnt ist, bei „Vernunft" immer nur an sinnliche Vorstellungen und diskursives Denken, an rationale Urteile, kurz, an den Intellekt zu denken. Unstreitig ist Kants Vernunftbegriff tiefer gefaßt.

Dieser Vernunftbegriff wird darum auch durch die Interpretation, die Kant ihm gegeben hat, nicht erschöpft. Was man früher und meistens auch heute mit „Moral" bezeichnet, entspricht nicht Kants leitender Intention. Er hat dem Begriff des Sittengesetzes eine unerhörte Tiefe und Würde gegeben — eine Würde, in deren Wesen es liegt, in einem gewissen Punkt metaphysische Bedeutung zu erlangen. Freilich war die alte Metaphysik für Kant abgetan; aber er steht an der Grenzscheide einer neuen. Mathematisch

bewiesen kann das nicht werden. Aber wer sich in die Vernunftkritiken eingelesen hat und die auffallende Wärme fühlt, mit welcher der Denker allen Widersprüchen zum Trotz an den moralischen Vernunftwahrheiten festhält, dem legt sich der Gedanke nahe, daß nur die Problemlage, verbunden mit dem Denkdialekt der Zeit, es dem Philosophen verwehrte, mit den Widersprüchen fertig zu werden und offen eine neue Metaphysik zu verkünden. Die moralische Intuition Kants war eine Selbstgewißheit nicht bloß des Sollens [46]). Sonst hätte er sich mit der ausschließlich moralischen Formel der Stoiker begnügt, die er ausdrücklich ablehnt [47]). Die Tiefe und Heiligkeit des Kantischen Sollens verlangt eine metaphysische Fundierung (nicht Ableitung!), die Selbstgewißheit des Sollens ist zugleich eine solche des Seins, die moralische Intuition zugleich eine metaphysische. Der Geist, der sich selbst das Gesetz gibt, ist eine „Realität", freilich auf einer ganz anderen Problemebene, als jede phänomenale Realität sich befindet, welche Kant theoretisch allein anerkennt, ohne diese alleinige Anerkennung doch auch praktisch durchführen zu können. Trotz des bloßen Erscheinungscharakters der inneren Erfahrung weiß er vom „intelligiblen Charakter", trotz des Verstandeszwangs zum kausalen Denken von der Freiheit. Der zur Grundwahrheit gewordene, sich frei wissende autonome Geist verlangte sein Recht: trotz aller Widersprüche, die er damit auf sich lud, dessen warmer Fürsprecher geworden zu sein, ist das unsterbliche Verdienst des Philosophen. Der Mensch ist Bürger zweier Welten. Die bloße abstrakte Moral substanzialisiert sich zur „moralischen Weltordnung" — alle diese Ausdrücke im Sinne einer höheren Begriffsebene verstanden. Dem in klarster und eindeutigster Weise von sich wissenden autonomen Geiste genügt nicht mehr die bloße Selbstbetätigung: er ist auch der Selbstgarantie der metaphysichen Geltung gewiß. Er „weiß" sich als absolute Realität, der gegenüber jede andere verblaßt. Der Geist will und kann sich nur als herrschender wissen und verlangt daher danach, in irgendeiner Weise metaphysisch gefaßt zu werden. Da aber der Begriffsdialekt des 18. Jahrhunderts für solche „Spekulationen" nicht eingerichtet war, so konnte die neue Metaphysik nur durch die Begriffssprache der alten interpretiert werden. Die paar Vorbehalte und Selbstkorrekturen Kants konnten an den daraus resultierenden schreienden Widersprüchen nichts ändern. Erst Hegel erkannte die Inkommensurabilität jeder neuen Begriffsebene mit der alten und baute — da beide im Verhältnis zu einander verlagert erscheinen müssen — sein System aus, unbekümmert um die entstehenden Widersprüche und Vieldeutigkeiten.

128 / Uns interessiert nun vor allem das Erkenntnistheoretische: wie gelangt die moralische Intuition Kants zu ihren religiösen Urteilen, ohne einen letzten Widerspruch zwischen diesen und der Wissenschaft heraufzubeschwören, welche die ihrer Beurteilung unterliegenden theoretisch gleichlautenden Urteile als logisch inkorrekt und erkenntnistheoretisch falsch verwirft? Denn es ist keine Frage, daß beide Arten von Urteilen und Vorstellungen rein äußerlich nur dem für sich genommenen (isolierten) Gedankentext nach übereinstimmen. Die rein „praktische" Behauptung der Existenz Gottes ist nicht etwa eine Fiktion oder Annahme, sondern an sich von gleicher logischer Dignität und Struktur wie die theoretischen Urteile, ja

noch bedeutend gewisser und notwendiger als der „doktrinale Glaube“, der „immer etwas Wankendes an sich“[48]) hat. Was aber dies „an sich“ heißt, werden wir gleich sehen.

Außer durch diese Gemeinsamkeit der logischen Dignität und Struktur sind die praktischen und die nur theoretischen Behauptungen Kants nämlich durch zwei wesentliche Verschiedenheiten gekennzeichnet. Die erste betrifft die *Genese* dieser Behauptungen und ist bereits an anderer Stelle[49]) berührt: an ihrem Zustandekommen ist die sinnliche Anschauung in der Erfahrung und damit der wissenschaftliche Verstand nicht beteiligt gewesen. Viel wichtiger ist hier aber der zweite Unterschied, der die *Geltung* der im übrigen gleichen Resultate der beiderseitigen Denkprozesse angeht. Das wissenschaftliche Urteil ist nämlich etwas Fertiges und in sich Abgeschlossenes. Es gilt von dem Moment an, wo es gefällt wird, und kein religiöses, moralisches oder anderes Interesse darf es formal oder inhaltlich ändern. *Die Urteile der Wissenschaft sind von der erkennenden Vernunft verabschiedet.* Ganz *im Gegensatz dazu tragen die theoretischen Behauptungen der Religion an sich* (d. h. *isoliert*) *nach Kant bloß labilen Charakter.* In ihnen liegen noch keine Erkenntnisergebnisse vor, weil die praktische Vernunft, die sich für diese Urteile die Verabschiedung, d. h. den „Primat“ vorbehalten hat, ihr Siegel unter diese Behauptung noch nicht gesetzt hat. Für die praktische Vernunft hat die theoretische also einen lediglich *labilen oder prozessualen Charakter*: die theoretischen Vernunftideen unterliegen noch der Deutung durch die praktische Vernunft, ehe diese ihre Geltung bestätigt. Wir begegnen hier somit dem gleichen Prinzip der entfernteren Vernunftsperspektive, das wir als „impressionistisches Denken“ bezeichneten (*114*). Zum theoretischen Charakter der Behauptungen muß noch etwas hinzutreten, ehe die praktische Vernunft die letzte Geltung erteilt und das Ergebnis verabschiedet werden kann. Dies Etwas, was noch hinzutritt, ist Kants „moralische Absicht“. So ist das Rätsel gelöst, wie etwas außer seiner theoretischen Geltung noch eine andere, höhere erhalten muß, ehe es richtig ist. Denn gewöhnlich nimmt man irrtümlicherweise an, Kants religiöse Postulate hätten eine besondere logische Struktur. *Was sie vor den gewöhnlichen Urteilen auszeichnet, ist aber nicht ein Weniger, sondern ein Mehr.* Sie haben deren theoretische Geltung und noch eine andere dazu. Jene können wir als untere, diese als obere Geltung bezeichnen. Also auch hier begegnen wir zwei Intentionen nebeneinander, haben wir ein unvermeidlich zweideutiges Denken. Daß eine von beiden die Leitintention ist, bedeutet in Kants Sprache den „Primat“ der religiösen Vernunft. Ohne die leitende Intention gilt die „theoretische“ Nebenintention nicht, aber mit jener gilt auch diese und besitzt das Urteil: „Es gibt einen allmächtigen, allweisen, allgegenwärtigen Gott“ Wahrheit. Ohne die Leitintention ist es dagegen ein bloß labiles Urteil, das nicht auf sich stehen kann. Von diesem Standpunkt des Primats der konkreten Gesamtvernunft bedürfen *alle* theoretischen Urteile, also auch die rein wissenschaftlichen, der religiös-moralischen Sanktion, weil jedes Interesse „zuletzt praktisch“ ist; nur daß die wissenschaftlichen Urteile wegen ihrer besonderen Beschaffenheit und soweit sie

sich nicht auf geistig-religiöses Gebiet begeben, diese Sanktion müheloser, gleichsam summarisch erhalten. Jedenfalls hat Kant den tiefen Gedanken mindestens vorbereitet, daß alles rein abstrakte Wissen Bruchwerk und Einseitigkeit darstellt, solange nicht an unserm Urteilen das geistige Gesamtleben beteiligt ist. Von hier, von Kant, dem Mystiker, ist die Brücke zu seinem Gegner Herder nicht gar so schmal.

129 / Jedenfalls vollendet Fichte, was Kant unklar gelassen hat. Fichtes moralischer Symbolismus in den Erstlingsschriften geht uns hier ebenso wenig etwas an wie der Kantische. Die späteren Abhandlungen zeigen, wie für ihn die „praktische Vernunft“ die Wurzel aller Vernunft überhaupt wird, wie der Gehalt des moralischen Gesetzes an Würde und Heiligkeit gewinnt und eine religiöse Färbung annimmt. Fichte besaß ganz unzweifelhaft jene Unerschütterlichkeit und Selbstsicherheit des Bewußtseins einer absoluten Realität, die tausend Dogmatiken und Systeme der alten Metaphysik aufwiegt und die ein Hume, Comte oder Mill niemals verstehen können. Er wäre zu Philons Zeiten ein leidenschaftlicher Gnostiker, im Mittelalter ein glühender Mystiker gewesen. Jetzt ward er ein Transzendentalphilosoph, da Kants nicht minder tiefe als scharfsinnige Philosophie ihm das Mittel an die Hand gab, das, was er unmittelbar wußte, nun auch vor dem Intellekt begrifflich zu „erkennen“. Die Interpretation seiner religiösen Existenz mußte daher notwendig moral-philosophisch ausfallen, da die kritische Philosophie des Meisters keine andere Möglichkeit offen ließ. Fichtes Philosophie ist damit von vornherein äquivok. Eine solch tiefe Auffassung des Sittengesetzes ist gar nicht ohne Religion möglich. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn er selbst seine Morallehre nun umgekehrt in religiösem Sinne interpretiert und damit die Zweideutigkeit auf die Spitze treibt. Später wird das Sittliche immer mehr metaphysisch gefaßt, das Sittengesetz substanzialisiert sich zum Weltgrunde, das Sollen, das Tun wird zum „Sein“ — nicht zu dem der gegebenen Welt, welches es erzeugt und zu dem es sich in Gegensatz stellt, sondern zu einem Sein höherer Art, einer weit vertiefteren Problemlage. Das indische Karma setzt sich ja auch zu dem Sein der Sinnenwelt in Gegensatz, um diesem Scheinsein gegenüber eine Realität höherer Art darzustellen. Fichtes Realitätsbewußtsein wird schließlich so stark, daß die einseitig moralische Denkweise der leitend gewordenen religiösen Intention nicht mehr genügt und die ausdrückliche metaphysisch-religiöse an ihre Stelle tritt. Moralität und Religion differenzieren sich, und die Zweideutigkeit ist damit gehoben. Das ist der Standpunkt der „Anweisung zum seligen Leben“.

130 / Ein anderer Weg, das Wissen von der absoluten Realität zum intellektuellen Wissen zu erheben, ist die ästhetische Intuition, der wir bei dem jungen Schleiermacher und einigen Romantikern begegnen. Dieser Denker bringt sich die religiöse Selbstgewißheit als künstlerisch erfühlte Anschauung des Universums zu Bewußtsein. Religion ist „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“. Sie schwelgt im Anblick der wundervollen Harmonie des Ganzen. Nicht die tätige Geistigkeit, von der Kant und Fichte sprechen, sondern das ist ihr Kennzeichen: „sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen zu lassen“. Die so gewonnene Vision vom Kosmos

ist in diesem Punkte derjenigen *Plotins* verwandt, aber an philosophischer Ergiebigkeit, also an Gehalt ärmer. Die zum Grunde liegende religiöse Intention lebt sich statt in Vorstellungen und Begriffen in Gefühlen und Stimmungen aus, die durchaus in intellektuellem Sinne intentional sind. Es sind, für sich betrachtet, leer laufende Intentionen, auf denen und auf deren Objekten nicht der Ton liegt, die aber psychologisch notwendig sind, die religiöse Leitintention *festzuhalten*, wenn schon vielleicht nicht, sie zu *erzeugen*. Denn Schleiermacher hält die unmittelbare religiöse Intention ohne Vermittlung durch intellektuelle Intentionen (in unserer Sprache) wenigstens auf flüchtige Momente für möglich. Darum spricht er von „jenem ersten geheimnisvollen Augenblick" in der „höheren und göttlichen Tätigkeit des Gemüts" (wie auch in jeder sinnlichen Wahrnehmung), „wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und eins geworden sind". (Über die Religion, 2. Rede).

Diese Art, des Ewigen und Unendlichen im Endlichen inne zu werden, erfreut sich unter den Gebildeten einer weit größeren Beliebtheit als die moralphilosophische, zumal sie plausibler erscheint. Die künstlerische Verzücktheit kommt der Seligkeit im Schauen des Absoluten, die von der geistigen Religion unzertrennlich ist und für die wohl auch Kant[50]), von Fichte zu schweigen, Verständnis gehabt hätte, näher als die sittliche Strenge und die wissenschaftliche Bestimmtheit. Aber auf die Seligkeit kann man die Religion nicht *gründen*. Darum eignet sich die ästhetische Intuition zum Erkenntnisprinzip weit weniger als die moralische; denn sie ist Sache der Stimmung und abgesonderten Veranlagung und besitzt damit nicht jene Klarheit, Notwendigkeit und unerschütterliche Zuversicht, die einen Luther und Fichte der Welt und ihren Anfeindungen trotzen ließ, auch nicht jenen herben Ernst, der von der Selbstgewißheit des Absoluten unzertrennlich ist. Zudem wird in diesem Zusammenhange die ganze Schwere der Wahrheitsfrage angesichts der lustvollen Erlebnisse gern ignoriert.

131 | Es gibt noch eine dritte Möglichkeit. Auch wo das Absolute als vernünftiger Wille und als künstlerisches Gefühl zum Bewußtsein gelangt, da kann, wie wir sahen, dies nicht ohne intellektuelle Intentionen geschehen. Die dritte Möglichkeit besteht nun darin, daß der Intellekt *vorherrschend* zum Organ der Offenbarung des Absoluten wird. Den Inhalt des Intellekts bildet aber die Sinnenwelt. Das Absolute kann sich damit als Natur wie als Geschichte offenbaren. Wir haben dann eine vorwiegend *intellektuelle Selbstgewißheit*, der die ästhetischen Momente nicht fehlen, die aber doch vorzugsweise als „philosophische Intuition" bekannt ist und die sich als *religiöse* Selbstgewißheit vor der ausschließlich wissenschaftlichen Metaphysik (z. B. bei manchen Scholastikern, Schopenhauer, E. v. Hartmann) durch ein durchaus persönliches, lebendiges und positives Verhältnis zum Absoluten auszeichnet.

Jedes Vorstellen und Denken des geistig-religiösen Menschen birgt in sich die Möglichkeit — vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus: die Gefahr —, eine oder mehrere Seiten des Absoluten zu verkörpern, d. h. religiöse Bedeutung zu erlangen und damit das „theoretische" Weltbild zu verfälschen. Wir sprechen zuerst von der *Natur*. Der persönliche Anteil

an der absoluten Realität führt — anders als die bloß wissenschaftliche Metaphysik — zu einer unmittelbar metaphysichen „Deutung“ des sinnlich sichtbaren Universums, ja selbst der sekundären Sinnesqualitäten (Goethes Farbenlehre). Das Absolute „erscheint“ in endlicher Gestalt, es „offenbart“, d. h. vergegenständlicht sich als „natura naturata“, als „Gott-Natur“, als „objektive Vernunft“ (Spinoza, Goethe, Schelling). Diese Betrachtung sub specie aeterni hat weder mit Erfahrung noch mit wissenschaftlich-theoretischer Spekulation etwas zu tun, auch wenn die Denker bisweilen es dafür halten. Allerdings ist diese Erkenntnis a priori, aber nicht im logisch-formalistischen Sinne. Darum handelt es sich hier überall um keine Wissenschaft, weder um Empirie noch um „apriorische Konstruktion“ dessen, was sich nur in der Erfahrung feststellen läßt. Man erlebte unmittelbar beim Anblick der Pflanze, des Gesteins, des Weltalls eine „kosmische“ Gewißheit, ohne sich intellektuell durch Gründe davon Rechenschaft ablegen zu können, ohne sich aber auch einer Unlauterkeit durch egoistische Motive bewußt zu sein. Es handelt sich hier ja um eine Verendlichung, eine materialisierende und relativisierende Betrachtung des Absoluten, nicht um eine Verabsolutierung des bloß Relativen und Menschlichen.

Der Ausgangspunkt, der Standpunkt für die richtige Perspektive muß für solche Betrachtung, will man sie philosophisch würdigen, nicht in der Erfahrung oder in der formalen Logik oder im Alltagsleben, überhaupt nicht in dem, was heute Wissenschaft heißt, gesucht werden. Denn alle diese Betrachtungsweisen kennen das Absolute nicht als ihr mögliches Objekt. Daher ist jede Rede von apriorisch-konstruktiver Spekulation hinfällig. Der Ausgangspunkt liegt für die intellektuelle Selbstgewißheit des Absoluten in einer höheren Wirklichkeit, die eben der wissenschaftlichen wie der empirisch-alltäglichen vorausliegt und die der Welt des Raumes und der Zeit gegenüber überräumlich und überzeitlich ist. Es sind also gar nicht dieselben Gegenstände, mit denen es diese religiöse und vorwissenschaftliche Naturintuition einerseits und Wissenschaft und Erfahrung anderseits zu tun haben, auch wenn es dieselbe Sinnenwelt ist, von welcher beide divergierende Betrachtungsweisen ausgehen. Schellings positive Philosophie beginnt mit dem „schlechterdings transzendenten Sein“ als dem dritten Reich neben dem bloß im Denken Seienden und dem in der Erfahrung vorkommenden Sein. Denn das Absolute ist nicht, wie z. B. die Wissenschaft, bloße subjektive Vernunft, aber auch nicht die objektive Vernunft der Natur, sondern die Identität von beiden und als solche raum- und zeitlos, „ewig“. Der im religiösen Menschen sich manifestierende absolute Geist ist die Innerlichkeit dessen, was in der Natur wie im endlichen, individuellen Ich äußerlich und flach zur Erscheinung kommt. Ehe dieser Geist die Natur wie das individuelle Selbstbewußtsein wissenschaftlich anerkennt, weiß er von sich als der Identität von beidem. Diese Denkweise ist vollauf berechtigt und irrt erst dort, wo sie, statt sich auf „vorwissenschaftliche“, d. h. transzendentale Bedeutung zu beschränken, sich für die betreffende Einzelwissenschaft selbst ausgibt und damit unwissenschaftlich wirkt.

132 Wie von der „Gott-Natur“ kann man anderseits von der „Gott-Geschichte“ sprechen, wo die religiöse Existenz als Geschichtsintuition

zu Bewußtsein kommt. Schelling und Hegel haben so durch die Geschichte hindurch das Absolute gesehen. Hier handelt es sich entsprechend um keine „Geschichte“ im heutigen Sinne der Wissenschaft. Auch hier wird der Ansatzpunkt für den Hebel der Verstandeserkenntnis nicht in der Erfahrung der äußeren Erscheinungswelt, aber auch nicht in der Subjektivität des beschränkten menschlichen Ichs gesucht, sondern in dem beiden Sphären: der objektiven historischen wie der subjektiven individuellen Welt, schlechthin überlegenen, weil beide erst aus sich erzeugenden, überräumlichen und überzeitlichen Geist, eben jenem schlechterdings transzendenten Sein. Weil derselbe absolute Geist im objektiven (Geschichte) wie im subjektiven Geist (Ichbewußtsein) zur Selbstoffenbarung gelangt, ist Welterkenntnis zugleich Selbsterkenntnis und umgekehrt (so auch die Inder und Schopenhauer) und ist Religion Selbstbewußtsein Gottes (Hegel). Der zeitlose absolute Geist findet und erkennt sich wieder im zeitlichen Ablauf der geschichtlichen Vorgänge. Es handelt sich also um kein empirisch-wissenschaftliches, aber auch um kein alltäglich-naives, sondern um ein innerliches und geistiges Verhältnis zur Geschichte. Die Denker trauten sich zu, die Geschichte, zumal die Religionsgeschichte, unmittelbar zu erleben, weil sie ihnen zugleich eine evolutionistische „Offenbarung“ des Allgeistes war und in dieser Bedeutung freilich die Trennung von Subjekt und Objekt fortfiel.

Für Schelling zumal konnte sich die Religion unmittelbar an der Religionsgeschichte selbst erleben. Er versuchte, den christlichen Mythos von innen her in seiner Notwendigkeit und tiefen Geistigkeit zu verstehen, ihn also, statt als gegeben hinzunehmen, spontan zu erzeugen, wissend, daß der Geist und seine geschichtliche Manifestation einander nicht widersprechen können. Der göttliche Geist weiß von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. Gerade durch diese Vermittlung kommt der Geist, so paradox es klingt, zu seiner Unmittelbarkeit. Darum wird die Innerlichkeit der religiösen Existenz erst durch die äußerliche Erscheinung des Absoluten im Geschichtsverlauf überhaupt möglich. Darum sind auch nach Hegel die Gottesbeweise nicht überflüssig. Denn „das unmittelbare Wissen ist, wie das vermittelte, vollkommen einseitig, das Wahre ist ihre Einheit, ein unmittelbares Wissen, das ebenso vermittelt ist, ein vermitteltes, das ebenso einfach in sich, unmittelbare Beziehung auf sich ist“ [51]). Gerade durch die intellektuelle Vermittlung wird eine Unmittelbarkeit höherer Art erzielt.

Wer die Phasen des deutschen Idealismus in sich durchlebt hat, weiß, welch bestechende erkenntnistheoretische Gründe diese Auffassung für sich hat. Was sich an ihr nicht halten läßt, ist der Anspruch auf wissenschaftliche Erkenntnis des Empirischen auf nicht-empirische Weise. Natur- und Geschichts*wissenschaft* sind auf diesem Wege nicht möglich. Das haben weder Spinoza noch Goethe, weder Hamann und Herder, noch Fichte, Schelling und Hegel bedacht. Die ähnlich klingenden Aussagen der philosophischen Intuition besitzen eine ganz andere Dignität. Sie gelten nicht von der empirischen Welt, sondern nehmen sie zum bloßen Vorwand. Diese Philosophen schufen eine neue Welt, eine neue Natur und eine neue Geschichte von einer höheren Wirklichkeit, als die alltägliche und die wissenschaftlich geformte besitzen. Die Geschichte, und zumal die heilige, biblische, wird

zur zeitlosen, übergeschichtlichen Geschichte, die der roh erscheinenden zugrunde liegt und nur mittels eines besonderen Organs wahrgenomen werden kann. Wie der Logos im besonderen im Gottmenschen Christus, so erscheint er, das Absolute, im umfassenden und großen in der Geschichte der Menschheit. Aber Wissenschaft ist das nicht, sondern etwas anderes und größeres. Was sich von Herder bis Hegel „Geschichte“ nennt, ist eine Äquivokation von Wissenschaft und Mythos, mit dem religiösen Mythos als leitender Intention — nicht anders als der Begriff der „Idee“ bei den Platonikern, des „Lebens“ bei Nietzsche, ja alle religiös-philosophischen Begriffe, die geschichtlich hervorgetreten sind. Es gibt Stufen oder, wenn man will, konzentrische Sphären des Wirklichen, und der geistig-religiös intendierende Mythos steht der absoluten Wirklichkeit, dem A nnd O des geistig-religiösen Menschen, näher als jede noch so exakte Wissenschaft. Es war der Fehler dieser Denker, die beiden durchaus zu trennenden Sphären und die jeweils für sie geltenden, obwohl im bloßen Denktext gleichlautenden Begriffe auch ihren Intentionen nach gleichzusetzen.

133 | In der religiösen Selbstgewißheit, die sich des Intellekts, aber nicht der Wissenschaft bedient, kommt in der Tat die Selbstoffenbarung des Absoluten zur Vollendung. Das aber leistet die Religion nur im Mythos, d. h. in denjenigen intellektuellen Zusammenhängen (Vorstellungen und Urteilen), die nicht wie in der Kunst ohne erkennende Intention sind, deren leitende Intention aber auch nicht selbst wieder intellektuell ist, wie in der Wissenschaft, sondern über alle Sinnlichkeit und alle von der Logik geschaffenen Kategorien hinausragt. Die Begriffe „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ sind mehrdeutig. Wissenschaftliche Wahrheit eignet nicht dem Mythos und absolute Wahrheit nicht den von der Wissenschaft festgestellten Denkergebnissen. Höhere als wissenschaftliche Wahrheit muß demjenigen zukommen, was selbst erst die Wissenschaft und ihr Recht „feststellt“ (ein Recht, von dessen Dignität und Problemlage sich der common sense nichts träumen läßt). Das Recht der Wissenschaft wie die Existenz Gottes können nicht bewiesen werden, aber begreiflich läßt sich dem dafür Begabten beides machen, so daß die Seele auch intellektuell von jenen Wahrheiten erfüllt wird. Der Weg, auf dem dies geschieht, ist der Mythos.

Der von der religiösen Leitintention in Anspruch genommene Mythos (aber auch nur dieser!) ist also gewißlich wahr und wörtlich zu glauben, freilich gleichsam eine Treppe des Wirklichkeitsbewußtseins höher, nicht also mit dem wissenschaftlichen oder gar dem Geschäftsverstand im Parterre. Was oben wahr ist, kann unten falsch sein und umgekehrt, weil trotz der gleichen Anschauungsform, Sinnesqualitäten und schlichten Kategorien die leitenden Intentionen und damit die veritablen Gegenstände verschieden sind. Auf diese, auf die im strengsten Sinne realistische Gesinnung, auf die absolute Wirklichkeit kommt für die Frage nach Wahr und Falsch alles an. Die leitende Intention ist es, die alle andern Intentionen heiligt und beglaubigt.

Neuntes Kapitel
Die religiöse Philosophie oder Gnosis

1. Die Dialektik des geistig-religiösen Denkens

134 / Die geistige Religion besitzt wegen ihres Durchdrungenseins von der Existenz einer allen irdischen Erscheinungen unendlich überlegenen Wirklichkeit, d. h. wegen ihrer leitenden Intention von vornherein eine intime *Beziehung zur Philosophie*, was in dem Denken und Tun selbst ganz ungebildeter und intellektuell ungeübter, aber leidenschaftlich religiös interessierter Menschen zur Beschämung der sog. Gebildeten seinen nicht ganz seltenen Ausdruck findet. Das Denken des geistig-religiösen Menschen unterscheidet sich daher durch seine Beweglichkeit und dialektische Flüssigkeit von jedem profanen oder natürlich-religiösen Denken. Diese Flüssigkeit hat ihren Grund darin, daß die erkenntnisvermittelnden Vorstellungen dem geistig-religiösen Menschen nur unvollkommen und ungleichmäßig genugtun und er daher genötigt ist, sie nach Maßgabe seiner sich klärenden religiösen Intention auszuwechseln. Zwischen Vorstellung und Vorstellung, Begriff und Begriff bestehen also gewichtige Unterschiede, über die der Mensch sich klar zu werden sucht. Sie sind ungleich geeignete Mittel zur Selbstoffenbarung des Absoluten, der Allvernunft, des Logos, und dieser ungleiche Wert zu dem vorgedachten Zweck kommt daher dem religiösen Bewußtsein nur durch ein Denken ganz bestimmter Art, durch die *religiöse Philosophie* zu Bewußtsein, welche dasjenige, was die Vorstellungen sinnlich darstellen, in entsprechende Begriffe zu fassen suchen.

135 / Die bloßen sinnlichen Vorstellungen der *naiven Religion* sind die unterste Stufe des genuin religiösen Denkprozesses. Von Philosophie ist hier keine Rede. Trotzdem kann die Intention dieser Vorstellungen geistiger Art sein. Es braucht also äußerlich, d. h. dem blanken Vorstellungstext nach, ein Unterschied zur natürlichen Religion nicht zu bestehen. Die Richtung des Interesses an diesen Vorstellungen, die Gesinnung, die Auffassung — ob sie irdisch und geschäftlich oder genuin religiös ist — entscheidet. Von außen ist das gar nicht festzustellen. Grundsätzlich können für die geistige, für die einzig wahre Religion bestimmte Vorstellungen so wenig in Anspruch genommen werden wie für das einzig richtige sittliche Verhalten bestimmte und sich gleich bleibende Handlungen. Objektivation ist Negation. Das Letzte und Feinste am Menschen entzieht sich den wissenschaftlichen Mitteln. Wo wir Grund haben, es vorauszusetzen — bei Menschen, die wir verehren —, da verhalten wir uns bereits gläubig, da ist nicht mehr das hic et nunc dieses einzelnen Menschen, sondern etwas schlechterdings Jenseitiges der Gegenstand unseres Fürwahrhaltens, ob wir dies nun wissen oder nicht. Ebenso kann der naiv Gläubige die religiöse Wahrheit wissen, wenn auch ganz wo anders, als sein Intellekt sie ihm zeigen möchte. Für die Frage, ob diese naiven Vorstellungen wahr oder nicht wahr seien, wäre Kenntnis

erforderlich, ob genuin religiöse Auffassung vorliegt oder nicht. Bejahendenfalls sind sie wörtlich wahr, aber nur soweit, als sie für die Aufrechterhaltung und Erfüllung der religiösen Leitintention notwendig sind.

136 / Der Drang zum Licht, zum Wissenwollen läßt indes eine solche Religion nicht bei den naiven Vorstellungen verharren. Das Realitätsbewußtsein regt sich mächtig und legt einen Ton auf den Erkenntnischarakter. Diese Religion kann nicht anders als bewußt erkenntnishaltig gefaßt werden. Der von Liebe und heißer Sehnsucht zum Absoluten erfüllte Mensch — das Absolute läßt sich nur liebend erkennen, vergleiche Spinoza — kennt keine wichtigere Angelegenheit und stellt sie allen anderen Geschäften obenan. Das gibt allen duldsamen liberalen Weltleuten viel Ärgernis und Anlaß, ihre ganze Unduldsamkeit gegen eine Religion zu zeigen, die das einzig Wirkliche, d. i. das Göttliche für unendlich wichtiger hält als Familie, Beruf, Geschäft und Politik und darum den Primat religiöser Gesichtspunkte vor allen anderen beansprucht, ändert aber nichts an der logischen Notwendigkeit, auf die metaphysische Realität ein starkes Gewicht zu legen.

So kommt es zur positiven Theologie. Das Absolute, bislang als Jüngling oder Greis, mit größerem oder geringerem Gefolge, mit den Funktionen des Schöpfers, liebenden Vaters, Königs, Weltenrichters usw. dem religiösen Bewußtsein nahegebracht, wird jetzt in wissenschaftliche Kategorien gefaßt: seine Eigenschaften, seine Tätigkeit, seine psychologische Beschaffenheit und die der Engel, die Örtlichkeiten des Jenseits nach Zahl und Beschaffenheit werden systematisch bearbeitet. Die Logik läßt gar keine andere Entwicklung zu als diesen positiven und widerspruchsfreien Ausbau der Theologie. Dem Wissen aber entspricht das kultisch stilisierte Handeln: die positive Theurgie. Auch die zeremoniellen Formen der Gottesverehrung, des Gebetes und Opfers, der Weihen und Gebräuche unterliegen einer Entwicklung zur logisch und systematisch sinnvollen Ausgestaltung. Daß all dies von der religiösen Intention gesättigt sein kann, darf nicht geleugnet werden, so stark auch eine Betrachtung von reiferem oder auch nur nüchternem Standpunkt zu solcher Leugnung neigt. Das gilt auch für gewisse asketische Tugenden, die z. B. beim Protestantismus keinem Verständnis begegnen.

137 / Bis zu dieser zweiten Phase ist ein Unterschied im Gedankentext der natürlichen Religion einerseits und der geistigen Religion anderseits nicht zu erkennen. In der jetzt zu besprechenden dritten Phase aber trennen sich die Denkprozesse beider in auffallender Weise. Der Denkprozeß der natürlichen Religion ist nicht dialektisch, sondern versandet in der intellektuellen Systematik. Die Theologie wie der Kult und die Ethik der asketischen Tugenden werden leicht spitzfindig, die Moral kasuistisch. Der Buddhismus entartet, zumal in der nördlichen Schule, zu einem phantastischen Glaubenssystem, ja zu vielen Systemen und Sekten, welche an die Stelle der einfachen Lehre des Meisters eine Fülle subtiler Einzelheiten setzen, um die sie miteinander streiten. Nicht anders ist der Verlauf in der persischen, der jüdischen, der christlichen Religion. Wenn die katholische Kirche z. B. fünf Orte des Jenseits kennt, als coela, gehenna, purgatorium, sinus Abrahae (Vorhölle) und limbus puerorum (Aufenthaltsort der unschuldigen, aber ungetauften Kinder) namhaft macht, sie beschreibt und ihren Zweck untersucht,

so hat solches Wissen weder für die Wissenschaft noch für die geistige Religion den geringsten Wert. Das Entsprechende gilt für die detaillierte Wiedergabe religiöser Vorstellungen durch die Kunst. So ist die berühmte Darstellung über dem Portal der Kilianskirche zu Würzburg, in welcher Gott vermittels eines groben Instruments dem Körper der Jungfrau Maria die Leibesfrucht Christi zuführt, religiös ebenso wertlos wie die kindlichen Erörterungen Augustins über die Frage, ob das Urelternpaar im Paradiese der Wollust fähig war und wie es ohne solche trotzdem Nachkommenschaft erzeugen konnte (De civ. Dei 14, 26).

Das geistig-religiöse Denken dagegen macht hier Halt und bricht die Entwicklung der positiven Theologie plötzlich ab, weil die religiöse Leitintention — das „religiöse Gewissen" — von ihren Vorstellungen und Begriffen unerfüllt bleibt. Je klarer sich der transzendente Gegenstand dem religiösen Sinn zu erkennen gibt, um so weniger tun die religiösen Vorstellungen, Begriffe und Urteile diesem genug. Mit zunehmender religiöser Reife verarmt so das religiöse Vorstellungsleben immer mehr. Die religiösen Vorstellungen der Propheten sind nüchterner als die der Masse des jüdischen Volkes und zumal des vorprophetischen Judentums, die Theologie Zarathustras einfacher als die vulgärpersische, die protestantische kärglicher als die katholische. Der Mensch macht an sich die Erfahrung, wie die bestimmten Vorstellungen und Begriffe seiner leitenden religiösen Intention Abbruch tun. Die religiöse Intention spottet selbst der höchsten Begriffe, die wir bilden können. Wenn das „Absolute" als „unendlich" und „unbegreiflich" gefaßt wird, so stehen bei diesen „Begriffen", die keine sind, Form und Inhalt in schroffstem Widerspruch, sofern sie nicht bloße Grenzbegriffe sind, die nur den Zweck haben, alles Denken aufzuheben, allen Intellekt zur Ruhe zu bringen, — bloße Nennungen für das, was dem Verstande das reine Nichts, dem religiösen Wissen aber Fülle der Realität ist. So wird aus der positiven Theologie (*θεολογία καταφατική*) die negative Theologie (*θεολογία ἀποφατική* Dionysius Areopagita; „docta ignorantia" bei Augustinus u. a., namentlich bei Nicolaus Cusanus), aus der positiven Theurgie ein negativer Kult, eine Vereinfachung des Gottesdienstes (Brahmanismus, ursprünglicher Buddhismus, Protestantismus).

138 / Die erste Stufe der negativen Theologie ist die der fehlenden oder mindestens reduzierten Sinnlichkeit. Man betont, daß die Gottheit jedes menschliche Maß überschreite und nur nach „Analogie" sinnlicher Vorstellungsweise aufzufassen sei. Solcher Einsicht konnten sich auch die Scholastiker nicht entziehen. Den Juden war und ist es nach Exod. 20, 4 verboten, sich die Gottheit im Bilde, also in endlicher Gestalt vorzustellen. Mit Beziehung hierauf entstand der christliche Bilderstreit im 8. Jahrhundert. Auch der Koran verbietet die Anfertigung und Verehrung von Bildern, und der Protestantismus verfährt mit ihnen sehr sparsam. Das Motiv, daß der Mensch die Gottheit nicht schauen darf, er bezahle es denn mit dem Leben, findet sich in vielen Religionen, z. B. auch in Exodus 33, 18. Der klassische religiöse Philosoph dieser Stufe aber ist der edle Xenophanes. Er verkündet den Monotheismus, den Einen Gott, der weder an Körper noch Geist den Sterblichen ähnelt. Er ist allgegenwärtig, ewig und absolut einfach

in Wesensart und Gestalt. Die Gestalt konnte der Denker nicht einfacher denn als „Kugel“ [52]) vorstellen. Damit führte das religiöse Vorstellungsleben der Sinne sich selbst ad absurdum.

139 | Auf der zweiten Stufe bröckeln auch die Begriffe ab. Der Rationalismus der Scholastik konnte nicht hindern, daß ihr größter Vertreter das Analogieverhältnis zwischen Gott und der Welt ganz richtig dahin verstand, daß ein beiden gemeinsam zukommender Begriff sich nur in verschliedenen Bedeutungen auf sie anwenden lasse. Die Konsequenz daraus muß, da alle unsere Begriffe dem Irdischen, Weltlichen entnommen sind, die Ablehnung jedes Ähnlichkeitsverhältnisses, jeder Analogie überhaupt sein. Denn da Ähnlichkeit logisch nichts als teilweise Gleichheit ist, so müßten sich zu ihrer Feststellung beide Teile dennoch unter mindestens einen gleichen Gattungsbegriff bringen lassen [53]). Daher muß der denkende Mensch sich überhaupt jeder positiven Behauptung von der Gottheit enthalten, ausgenommen die Behauptung ihrer Existenz und die Nennung ihres Namens. Daher rührt die Gepflogenheit, von Gott entweder gar nichts oder nur Negatives auszusagen. Dieser relative Agnostizismus der religiösen Geistigkeit ist von seinem Doppelgänger: dem profanen deistischen Agnostizismus, wohl zu unterscheiden: jener entsteht aus der Fülle, dieser aus der Armut des religiösen Lebens und der Stumpfheit des religiösen Sinnes. Die Veden, zumal die Upanishads, enthalten eine Fülle von Stellen, die das Absolute als unvorstellbar und undenkbar bezeichnen. Vor ihm „kehren die Worte samt dem Denken um, ohne es zu erfassen“. Es kann „weder so noch so“ beschrieben werden. „Kein Auge dringt zu ihm, kein Wort, kein Gedanke erreicht es. Wir wissen nicht, wir begreifen nicht, wie man es lehren sollte. Verschieden ist es vom Bekannten und auch vom Unbekannten.“ „Nicht wird er mit dem Auge erfaßt noch mit dem Wort, nicht durch Gleichsetzung mit anderen Göttern, nicht durch Kasteiung und Werk. Wer reinen Herzens ist, der schaut ihn mit klarem Geist, ihn den ungeteilten mit dem inneren Auge.“ „Er weiß alles Wißbare und es gibt keinen der ihn kennt. Ihn nennen sie den großen uranfänglichen Geist.“ Und in den Worten: „Ich glaube nicht, daß ich es gut verstehe, vielmehr verstehe ich es so, daß ich es nicht mißverstehe“, ist auch das Prinzip der negativen Theologie selbst bereits angedeutet [54]). „Neti — neti“ („es ist nicht so — es ist nicht so“ oder: „Nein — nein“): das ist die kurze Formel für die völlige Unerkennbarkeit des Brahma. Unabhängig von einander kommen alle religiös Erleuchteten zum gleichen Ergebnis. Dabei bot der Platonismus mit seiner Höchstwertung des Allgemeinen und darum Bestimmungslosen hierfür einen besonders günstigen Boden. Und selbst das Christentum machte, wie bereits gezeigt, dieser Denkweise Zugeständnisse, obwohl sein warm und persönlich gefaßter Gottesbegriff zu den Abstraktionen der negativen Theologie so ungünstig wie möglich lag. Im Anschluß an den viel weiter gehenden Neuplatonismus bekannten sich nicht wenige der christlichen Apologeten und Kirchenväter vom 2. Jahrhundert ab zu der Lehre von der Qualitäts- und Bestimmungslosigkeit des Höchsten. Nach Clemens Alexandrinus erkennen wir nicht, was Gott ist, sondern was er nicht ist; und Gregor von Nyssa hält Gott für über alle Kategorien erhaben. (Ähnlich Basilius, Theodoretus

u. a.) Augustinus will nicht einmal die Kategorie der Substanz gelten lassen. Mit Sicherheit wissen wir nur das Negative. Gott wird von uns am ehesten erkannt, wenn wir uns alles begrifflichen Wissens entschlagen [55]). Scotus Eriugena gibt der negativen Theologie den Vorzug, weil sie sich „als Ausdruck der unaussprechlichen göttlichen Essenz“ besser eignet als die positive [56]). Von „docta ignorantia“ sprechen schon Augustinus und Bonaventura, seinen philosophisch und religiös vertieften Sinn erhält der Begriff dann durch Nicolaus Cusanus [57]).

140 | Die dritte Stufe ist die des Persönlichkeits- und Namenlosen. Hier droht die negative Theologie sogar den theologischen Charakter zu verlieren und sich zur bloßen bis zur äußersten Abstraktion vorgetriebenen Philosophie zu verflüchtigen. Ein hochentwickelter Intellekt kämpft gegen sich selbst. Der chinesische Begriff des „Tao“ bedeutet von vornherein etwas Unpersönliches, bei Lao-tsze wird dieses zum Absoluten [58]). Im ersten Kapitel des Tao-teh-king heißt es:

„Der Tao, den man ersinnen kann,
Ist nicht der ewige „Tao“.
Der Name, den man nennen kann,
Ist nicht der ewige Name.
Jenseits des Nennbaren liegt der Anfang der Welt.“

Der Brahmanismus umschreibt den Namen Brahmas gern mit dem Worte „tat“ (das) oder der unverständlichen und geheimnisvollen Silbe „om“. Dies abstrakte Brahma verliert jede Persönlichkeit, wenn es sie jemals besessen hat [59]). Vieldeutig und vielumstritten ist der Begriff des „Nirwana“. Sicherlich ist nichts Persönliches, nicht einmal etwas Substantielles mit ihm gemeint. In der negativen Art, wie Gotama und der ältere Buddhismus ihn bestimmen, will Oldenberg die negative Sprache des Brahmanismus wiedererkennen [60]).

Der Persönlichkeitsgedanke und damit auch seine Aufhebung sind aber dem europäischen Kulturkreis weit eigentümlicher als dem Orient. Seine Widerstände müssen uns darum für die Erkenntnis der innersten Intention der negativen Theologie und deren richtiger Deutung von noch höherem Werte sein. Die älteste für das religiöse Denken des ganzen Abendlandes einflußreich gewesene Stelle negativ theologischen Inhalts ist wohl Exodus 3, 14, wo Gott zu Moses spricht: „Ich werde sein, welcher ich sein werde.“ Und ferner: „So sprich zu den Söhnen Israels: Ich-werde-sein hat mich zu euch gesendet.“ Trotz seiner ausgeprägten Persönlichkeit verzichtet der alttestamentliche Gott auf Namen und nähere Bestimmung. Hier ist darum die eine Quelle des sog. ontologischen Gottes-„beweises“, der gar keinen Beweis, sondern die scholastisch verschnörkelte Feststellung einer einfachen religiösen Tatsache darstellt. Die andere Quelle ist die griechische Philosophie, vor allem der Platonismus. Die absolute Realität (die Ideenwelt) bedarf keiner verstandesmäßigen Ableitung. Ihre Selbstverständlichkeit und ihr Geahntwerden in der Erscheinungswelt konnte daher nicht besser als durch den Begriff der intuitiven Erinnerung philosophisch gedacht werden. Die Gottheit Platons (die Idee des Guten, das Eine, die Ursache, die Vernunft) existierte absolut gewiß, vertrug sich aber mit keiner näheren Be-

stimmung. Name und Persönlichkeit sind ausgeschlossen. Es ist ein immaterieller unpersönlicher Monotheismus. Der Neuplatonismus wie der Neupythagoräismus fassen Gott als das namen- und individualitätslose „Eine“. Plotin betont die Bewußtlosigkeit und das Fehlen jeglicher Tätigkeit des Absoluten. Er rückt die Gottheit intellektuell in eine immer größere jenseitige Ferne, um sie für das unmittelbare Wissen um so näher zu haben. Iamblichos und Proklos übersteigern noch selbst die plotinische Transzendenz und reden von einem noch weiter zurückliegenden, restlos unaussprechlichen Absoluten und Uranfänglichen.

Jüdischer und griechischer Geist aber vermählen sich in Philon von Alexandrien. Seine vieldeutige religiöse Philosophie enthält auch den Gedanken des unpersönlichen und namenlosen Gottes. Das Sein ist sein einziges „Prädikat“ (der Jehovah-name). Jede einzelne Bestimmung wäre eine Beeinträchtigung seines Wesens, das alle Realität in sich faßt. Dieselbe intellektuelle Zurückhaltung spricht aus dem „En Sof“ der Kabbala, dem „Dat“ der mohammedanischen Mystiker und dem unnennbaren, unaussprechlichen und undenkbaren „Urgrund“ der Gnostiker. Für Giordano Bruno ist Gott das „einfachste Sein“. Spinoza läßt aus der Fülle der Realität Gottes und seiner Attribute nur zwei von diesen für die Menschen erkennbar sein. Hätte er zum voraus geahnt, welcher Unfug mit ihnen getrieben werden würde, so hätte er vielleicht auch noch diese für unerkennbar erklärt. Jedenfalls sind alle seine Begriffe und Urteile nur unter Voraussetzung seiner religiösen Intention und ihres transzendenten Gegenstandes verständlich und besitzt dieser weder Persönlichkeit noch Bewußtsein, ist weder Körper noch Geist. Bei der deutschen Mystik, bei Cusanus, Jakob Böhme, Fichte, Schleiermacher [61], Schelling, Oken (Gott $= + 0$) begegnen wir ganz den gleichen negativen Aussagen.

141 | Auf der vierten und letzten Stufe der negativen Theologie: der des absoluten Agnostizismus, wird auch noch das letzte „Prädikat“ der Gottheit: die Existenz, in Frage gestellt. Das ist durchaus nichts Überraschendes, vielmehr ist dieser letzte Schritt nur die logische Folge der vorhergehenden Stufe des dialektischen Prozesses, ja schon implicite in dieser enthalten. Denn da wir mit Kant wissen, daß die „Existenz“ gar kein Prädikat ist, das einem Dinge zu- oder abgesprochen werden könnte, sondern nur den logischen Ausdruck für den synthetischen Charakter unserer Erkenntnis enthaltenden Urteile überhaupt darstellt, so sind faktisch bereits auf der dritten Stufe alle Prädikate geleugnet. Und zwar liegt dies in der Konsequenz aller Denker, welche die Fülle ihres nach philosophischem Ausdruck ringenden geistig-religiösen Wissen hinter an sich leeren und nichtigen Begriffen verbargen. Der Grundbegriff der Philosophie Spinozas, der Begriff „Gottes“, ist an sich, d. h. rein intellektuell betrachtet, hohl und nichtig. Diese ganze Philosophie kreist damit um ein außerhalb ihrer selbst gelegenes Zentrum, das nicht selbst wieder abstrakten philosophischen Sinn besitzt. Sie vermag vom Absoluten nur das Eine auszusagen, daß es „Substanz“ sei, d. h. eben, daß es ist, womit wiederum nur das „ontologische Argument“ wiederholt ist. Logisch betrachtet, ist aber alles Sein Sein von etwas, ist also Existenz ohne Essenz undenkbar. Die rationale Essenz des

Absoluten aber wird von der entwickelten negativen Theologie geleugnet, womit auch die Existenz dahinfällt. Der Begriff der Substanz, des leeren Seins ohne Inhalt ist vom Standpunkt der wissenschaftlichen Logik nichtig, weil erst die Beziehung auf einen erfahrbaren Gegenstand das Recht seiner Anwendung gibt. Der transzendente Gegenstand aber kann in keiner Erfahrung gegeben werden. Das ens realissimum der Religion ist das ens generalissimum und damit irrealissimum der Wissenschaft. Spinozas Substanz ist für den Intellekt das bare Nichts.

Diese Auffassung vom Absoluten als dem Nichts ist tatsächlich zum Ausdruck des höchsten religiösen Ergriffenseins geworden. Soll zur Vollendung der tiefsten religiösen Erkenntnis, welche Menschen möglich ist, der Verstand schweigen, so muß auch der Begriff der Existenz unterdrückt werden, da dieser irgendwelche rationale Prädikate wenigstens der Möglichkeit nach erheischt. Schon im Brahmanismus gewinnt das Schweigen die Bedeutung der einzig zutreffenden Antwort auf die Frage nach der Beschaffenheit Gottes. Das „Nirwana“ Gotamas ist das absolute Nichts — freilich ein „Nichts“, in dem man das All zu finden hofft, also ein philosophischer Ausdruck für höchste Realität, den wir am besten würdigen, wenn wir Schopenhauers ganz andersartiges „Nirwana“ daneben halten. Denn dieses ist ein in jeder Beziehung echtes und eindeutiges Nichts, hat dafür aber auch mit Religion nichts zu tun, sondern besitzt neben seiner philosophischen keine andere Bedeutung. Der absolute Agnostizismus der Religion dagegen ist nur die Konsequenz einer alles rationale Maß übersteigenden Erkenntnis. Für Plotin ist das „Eine“ weder „etwas“, noch ein „quale“, noch ein „quantum“ (Enn. VI, 9, 3). Den Gnostikern war die „Stille“, das „Schweigen“ die rechte Art, wie sich der Intellekt zur geistig-religiösen Erkenntnis zu verhalten habe. Nach dem Vorgange des Areopagiten nennt Eckehart Gott unter anderem das „Nichts“. Für Seuse ist Gott „eine namenlose Nichtigkeit“, „ein Nicht aller der Dinge, die man besinnen oder geworten mag“, obgleich er „an sich selber ein allerwesentlichstes Icht ist“, d. h. absolute Realität besitzt. Die „Deutsche Theologie“ spricht von dem gleichen „Nichts“ [62]), Jakob Böhme von dem „Ungrund“ dem „ewig Nichts“, dem „unfaßlich Nichts“, dem „Nichts und Alles“, der „Stille ohne Wesen“. Verwandt sind die Gedanken Schellings. Bei den tiefsten religiösen Denkern verschwindet schließlich Gott vollständig als Objekt des Denkens und Tuns. Zu jeder Vorstellung und jedem Begriff von ihm können sie sich nur feindlich stellen. Gerade die ideale Religion, die tiefst eindringende Theologie wird an einem bestimmten Punkte der dialektischen Entwicklung den Gottesgedanken verwerfen; die wissenschaftliche Theologie der geistigen Religion vollendet sich nicht bloß zum absoluten Agnostizismus, sondern auch zum radikalen Atheismus. In diesem wenn auch einseitigen, die religiöse Intention lange nicht erschöpfenden Sinne war es darum nicht ganz unrichtig, den Jenaer Fichte einen „Atheisten“ zu nennen. Bekannte er doch selbst: „Mir ist Gott ein von aller Sinnlichkeit gänzlich befreites Wesen, welchem ich daher nicht einmal den mir allein möglichen sinnlichen Begriff der Existenz zuschreiben kann.“ (Appellation an das Publikum.) In diesen Zusammenhang muß man auch Friedrich Nietzsche stellen, um ihm religiös

gerecht zu werden. Da wir eine Existenz ohne Essenz intellektuell nicht zu denken vermögen, so enthält die Rede von der Existenz des Absoluten einen Widerspruch. Denn alles, was der Intellekt denken kann, ist endlich. Es kann also immer nur ein kleiner, menschlicher Gott sein, den der Intellekt der vielen kleinen Leute konstruiert und den der wahrhaft Religiöse hassen muß.

142 / Und wie Gott auf dieser letzten Stufe der negativen Theologie aus dem Intellekt schwindet, so geht er damit auch aus dem menschlichen Tun. Der Gottesdienst hebt sich selber auf. Der Mensch gewinnt das Gefühl, daß Zeremonien und absichtsvolle „gute Werke“ Gott herabziehen und lästern. Es ist ein seltsamer Gedanke der Kirchen, daß Gott den Menschen zu seiner Ehre geschaffen habe. Wenn es einen solchen Gott gäbe: wie müßte er verstimmt werden ob der Unzartheit der geflissentlich zur Schau getragenen Absicht, ihm zu gefallen, unter der Zweckbedingtheit der „verdienstlichen“ Handlungen! was müßte er leiden unter der Gefühlsroheit der geschäftstüchtigen Beter und Kirchenbesucher, die nichts ohne Entgelt tun, die nicht ihn, sondern den von ihm verheißenen Lohn begehren! Was um so schlimmer ist, als sie sich dies nicht eingestehen.

Doch auch den reiner Motive fähigen Menschen stimmt es trübe, daß Gott um so geheiligter bleibt, je weniger sich die Kreatur in ihrem Vorstellen und Handeln mit ihm beschäftigt. Aber er wird auch wieder froh, wenn er erfährt, daß Gott der Seele um so näher bleibt, je weniger sich der Mensch ein Bild von ihm macht und etwas von ihm haben will. Wenn aber der Intellekt leer von Gott bleibt, wie soll der Mensch ihm nahe kommen? Allein dadurch, daß der Mensch Gott wird, kann und muß er ihn im Intellekt entbehren. So denkt und handelt der wahrhaft Fromme gerade, **als ob** kein Gott wäre, wiewohl er unmittelbar von seiner Existenz die größte Gewißheit besitzt (womit die genau umgekehrte natürlich-religiöse wie die pragmatistische Denkweise geradezu auf den Kopf gestellt wird). Er weiß, daß er nicht durch fromme Vorstellungen und Wünsche, sondern nur durch absichtsloses und „gottloses“, allein auf die Sache eingestelltes und nicht rechts noch links sehendes Denken und Tun die religiöse Intention (den „Willen Gottes“) am besten erfüllt. So ist alles, was der wahrhaft Fromme denkt und tut, um seiner rein formalen Geistigkeit willen „Gott wohlgefällig“. Oder — mit Veränderung eines bekannten Schillerwortes —: Gott steckt in dem, was wir sind, nicht was wir tun (und denken, d. h. uns denkend vormachen).

Daß alle diese Phasen und Stufen auf der Seite der natürlichen Religion ihre Doppelgänger haben, so daß sie äußerlich zweideutig erscheinen müssen und der Unbeteiligte wie der natürlich Religiöse (der auf seine Art sehr fromm sein kann) immer nur den Doppelgänger sehen und alles mißverstehen werden, ist nach dem Gesagten und nach dem Gang der Geschichte eine Selbstverständlichkeit.

143 / Mit dem absoluten Agnostizismus sind die Höhen und Tiefen des wissenschaftlichen Verstandes ausgemessen und ist er als unzulänglich befunden worden. Eindrucksvoller kann er seinen Bankerott nicht er-

klären, als wenn er das der Seele Sicherste und Gewisseste als nicht existierend bekennen muß.

Damit ist die Rolle des auf den Satz des Widerspruchs gegründeten Intellekts auf dem Gebiete des Transzendenten ausgespielt, — nicht aber des Intellektes überhaupt. Dieser mitsamt dem ganzen großen Inventar an sinnlichen Vorstellungen und Begriffen steht als Konkursmasse zur alleinigen Verfügung des Gläubigers, dem jener erste Intellekt so viel schuldig geblieben ist: der leitenden Intention der Religion des Geistes. Unter deren Führung gewinnen die Vorstellungen und Begriffe jetzt eine neue Bedeutung.

Das Ergebnis der negativen Theologie bleibt wissenschaftlich unantastbar, aber genügt nicht. Was vor aller rationaler Wissenschaft liegt und sie aus sich he rvorgehen läßt, ist mehr als sie. Die nun folgende Phase der religiösen Dialektik vollzieht die Trennung der beiden verschiedenen Intentionen: der wissenschaftlichen und der religiösen, auch für das erkennende Bewußtsein und vernichtet damit eine historisch bedeutsame Zweideutigkeit.

Logisch vollzieht sich der dialektische Fortgang so, daß der Seele weder der Atheismus noch der bloße Agnostizismus, das beredte Schweigen, genügt, da beide noch Akte jenes wissenschaftlichen Intellekts sind. Die streng logische Negierung Gottes ist nicht weniger Blasphemie als sein Lob. Erst die Auflösung der alten Logik, das *stammelnde* Denken, die Nichtachtung des Satzes vom Widerspruch befriedigt die religiöse Intention. Der Intellekt arbeitet gerade im Gegensatz zu jener Forderung der negativen Theologie heftiger denn je. Die Seele kann sich nicht lassen vor Seligkeit des Gottesbesitzes oder wie man es ausdrücken will. Aber das intellektuelle Prinzip der widerspruchsfreien Abbildlichkeit gilt nicht mehr. Der Mensch ist sich bewußt, daß kein Intellekt dem Absoluten genügen kann, er gibt das strenge Denken und Begriffebilden daher ganz auf: er lacht, jauchzt, weint und lallt nur noch in hilflosen Interjektionen. Oder aber er gestaltet seine Vorstellungen und Urteile nach Maßgabe des oben (*119*) besprochenen „impressionistischen“ Denkens. Die Widersprüche werden unversöhnt nebeneinander gesetzt. Aus der richtigen Perspektive betrachtet, gewähren sie der Seele den ihrer religiösen Intention entsprechenden Eindruck. Diese Technik der Widersprüche nennt man seit Nicolaus Cusanus „*coincidentia oppositorum*“ (Zusammenfallen der Gegensätze). Die Religion, in deren Zusammenhang sie sich findet, wird gern als *Mystik* bezeichnet. Das ist die letzte Phase der religiösen Dialektik.

Die fundamentalen Gegensätze lagen schon keimhaft in der negativen Theologie. Das Absolute ist zugleich erkennbar und nicht erkennbar. Im Kena-Upanishad heißt es: „Wem es unverstanden bleibt, der hat es verstanden; wer es verstanden hat, der kennt es nicht“, und Augustinus sagt: „Durch Unwissenheit kennt man es am ehesten“[63]. Daraus ergibt sich, daß das Absolute zugleich alles und nichts ist. So fanden wir es im älteren Buddhismus (Nirwana), bei Eckehart, Spinoza und Jakob Böhme. Daß die Gottheit zugleich beweglich und unbeweglich sei, lehren der I’sa-Upanishad[64] und Xenophanes. Und dieser fügt hinzu, daß sie unbegrenzt und begrenzt sei. Da der Intellekt die Gottheit nicht findet, so ist sie nirgends und

überall (Philon v. Alexandrien). Die Erhabenheit der Gottheit, wie sie die negative Theologie begreift, macht uns demütig, die Gewißheit und der Besitz des Absoluten dagegen stolz. Zerknirschtheit ob der eigenen Nichtigkeit und Gefühl der Gotteskindschaft und der Gottwerdung, Furcht und Liebe wohnen dicht beieinander. Gott ist der im Zorn daherflammende Herrscher, der Tausende von Geschöpfen dahinopfert, und der gütige Vater, der die Haare auf den Häuptern seiner Kinder zählt. An seinem Zorn wird seine Güte offenbar (J. Böhme). Er ist zugleich das Furchtbarste und das Vertrauteste, unermeßlich groß und klein (Eckehart, Cusanus). Als Urquell alles Seienden, von dem alles abhängt, ist er der Urheber des Guten wie des Bösen, und doch verkörpert er das Licht und die Liebe und haßt die Sünde. Er ist zugleich transzendent und immanent.

144 / Wer solcherart im Stile der Gegensätze, Widersprüche, kurz der coincidentia oppositorum denkt, kennt notwendig eine höhere Art der Erkenntnis als die intellektuelle. Ihm ist diese nicht die schlechtweg unmittelbare Erkenntnis, weil er sie sonst widerspruchsfrei gestalten würde. Daß er dies nicht tut, beweist, daß sie für ihn nur mittelbare Bedeutung besitzt und er eine Distanz zwischen ihr und dem unmittelbaren religiösen Wissen aufrecht erhält. Diese Distanz gestattet die lediglich prozessuale Auffassung der Denkergebnisse, die somit noch nicht die Bedeutung fertiger Erkenntnisse besitzen, sondern erst der deutenden Verarbeitung der religiösen Leitintention unterliegen. Daher ist nicht nur gestattet, daß die Vorstellungen und Urteile eines bestimmten historischen Glaubenssystems einander widersprechen, sondern ist auch die Anerkennung verschiedener einander widersprechender Glaubenssysteme möglich, sofern diese der gleichen „impressionistischen" Auffassung durch die religiöse Intention unterliegen. Grundsätzlich läßt sich jedes Glaubenssystem dialektisch entwickeln und geistig-religiös auswerten, und nur über ihre größere oder geringere Geeignetheit läßt sich streiten. Das brahmanische wie das persische, das griechische wie das jüdische, das islamitische wie das christliche Glaubenssystem ermöglichen den Begnadeten unter ihren Anhängern die einzig wahre religiöse Erkenntnis (die Glaubenssysteme an sich besitzen natürlich diese Wahrheit nicht). Und wer will sagen, ob nicht auch die andern Glaubenssysteme, die ja ursprünglich nicht roher gewesen sein konnten als das urgriechische und die ursemitischen mit ihren Menschenopfern und sonstigen Greueln, sich ebenfalls zur „Vermittlung" der höchsten Erkenntnis eignen würden, sofern ihre Entwicklung nicht vorzeitig abgebrochen wäre, wie es bei den germanischen und den amerikanischen geschehen ist.

Die Notwendigkeit deutender Verarbeitung dieser Mythen oder Glaubenssysteme durch das unmittelbarste und oberste Erkenntnisvermögen zeigt, auf welchem Wege und unter welcher Bedingung religiöse Erkenntnis an der Hand des Mythos zustande kommt. Es geschieht dies durch eine bestimmte Art der Allegorie.

2. Die religiöse Allegorie

145 / Die Allegorie ist kein Symbol. Das Symbol, über dessen Wesen bereits gesprochen wurde, ist unzertrennlich mit einem Symbolbewußt-

sein verbunden, welches das Symbolisierende und das Symbolisierte genau voneinander unterscheidet. So weiß der Religiöse, daß Bilder, Kreuze, Tempel usw. außer dem, was sie sonst noch für Zwecke haben, auch religiöse Symbole für die religiöse Wahrheit sind. Denn „Symbol" heißt „Erkennungszeichen"; der Begriff setzt damit die Scheidung des zu Erkennenden: des Glaubensinhaltes, vom Zeichen voraus.

Dieser religiöse Glaubensinhalt selbst aber wird nicht wieder symbolisch, sondern wörtlich, d. h. im Sinne der Wahrheit verstanden. Das Mißverständnis, als ob auch die religiösen Vorstellungen und Urteile selbst nur wieder symbolische Bedeutung hätten, ist durch die übliche Bezeichnung der Glaubensbekenntnisse als „symbola fidei" oder kurz „Symbole" mit veranlaßt, in welchem Ausdruck sich damit eine höchst gefährliche historisch wirksame Zweideutigkeit verbirgt. Dieser Ausdruck ist nicht im modernen Sinne, d. h. nicht als bloße „Andeutung" irgendwelcher nur mittelbar ausgesprochener außerreligiöser Zusammenhänge (da ja die religiösen zu unmittelbarem Ausdruck gelangen), auch nicht als Erkennungszeichen des religiösen Glaubens, sondern vielmehr der Glaubens*genossen* untereinander zu verstehen. Der Gedanke an einen Symbolcharakter des Glaubensbekenntnisses für Außerreligiöses, ist dem Christentum fremd und irreligiös [65]).

Im Gegensatz zum Symbol läßt sich die Allegorie auf religiöse Vorstellungen und Urteile anwenden, ohne die religiöse Sphäre zu verlassen und die religiöse Intention, die metaphysische Wahrheit durch moralische, ästhetische oder andere Ausdeutung zu leugnen. Ein weiterer wichtiger Unterschied besteht darin, daß ein allegorisches Bewußtsein für das Zustandekommen der religiösen Allegorie nicht erforderlich ist, wegegen zum Symbol und auch zum religiösen Symbol (siehe oben) ein Symbolbewußtsein gehört [66]). Darin unterscheidet sich ja auch die religiöse von der profanen Allegorie, daß dort das „andere" *(ἄλλον)* in der Regel überhaupt nicht zu gegenständlichem Bewußtsein gelangt. Wir dürfen also auch nicht von „Bild", „Gleichnis" oder „Metapher" sprechen, da das zweite „Vergleichsglied" fehlt. Zwischen Allegorisierendem und Allegorisiertem muß also ein ganz anderes Verhältnis als das der Ähnlichkeit bestehen. Darum ist von „Allegorie" in einem weit tieferen Sinne als bloßer Anthropismen die Rede: auch die sublimsten Abstraktionen bleiben bloße Umschreibungen der religiösen Intention. Die Allegorisierung ist ein in jedem geistig Religiösen stattfindender Vorgang, die Symbolisierung dagegen ein nachträglicher des reflektierenden Philosophen oder Theologen. Jene ist von vornherein der Ausdruck einer tiefen Religion, dieser verwässert nachträglich eine bereits vorhandene. Wegen dieser intellektuellen Willkür ist die Symbolisierung in hohem Grade eindeutig, während die religiöse Wirkung der Allegorie gerade auf der unbewußten Zweiheit ihrer Meinung, d. h. ihrer Zweideutigkeit beruht. Daher ist die moderne Symbolauffassung gemeinhin vom Urteil der Unwirklichkeit, die Allegorie dagegen stets vom stärksten Wirklichkeitsbewußtsein begleitet.

146 / Der geistig-religiöse Mythos enthält bereits vom ersten Moment an eine Allegorie des zuletzt gemeinten religiösen Gegenstandes. Diese *absolute Allegorisierung* geht von der religiösen Leitintention aus zur

primären, absoluten oder Urallegorie. Zu dieser gehört z. B. ein bestimmtes Weltbild. Für Christus, Luther u. a. war es das vorkopernikanische, darum auch für alle christlichen Glaubensbekenntnisse und damit auch für die meisten heutigen Christen. Dies Weltbild und jedes andere als Allegorie dienende hat darum keineswegs wissenschaftliche Bedeutung im heutigen eindeutigen Sinne, sondern ist wesentlich Mythos. Aber auch das kopernikanische Weltbild ist Mythos, wo es die religiöse Leitintention erfüllt und die „Erhabenheit", „Unermeßlichkeit", „Weisheit" und „Allmacht" „Gottes" „umschreibt", wozu es sich sogar noch weit besser als das ptolemäische Weltbild eignet. Aber kein einziges Weltbild wird der religiösen Intention vollauf gerecht, kann sie genau „treffen" und sättigen. Alles ist vielmehr nur Annäherung. Wenn das Unsagbare gesagt werden soll, so kann eben nur etwas anderes gesagt werden (ἄλλα λέγεσθαι) als das Gemeinte.

147 | Da die intellektuellen Intentionen mit der religiösen niemals zusammenfallen können, so gibt es mehrere, ja viele, die von dieser gleichweite Entfernung haben. *Es können mithin viele Allegorien der gleichen religiösen Intention ihr Dasein verdanken.* Das gilt einmal für historisch und geographisch verschieden bedingte Allegorien wie für die persischen und die jüdischen, dann aber auch für verschiedene Allegorien in ein und derselben Seele. Die Umkreisung des religiösen Gegenstandes durch die intellektuellen Intentionen ruft eine Fülle von mythischen Erzählungen ins Dasein, welche — gewöhnlich miteinander im Widerspruch stehend — jede für sich die religiöse Intention zu erfüllen suchen, in Wahrheit aber der Ergänzung durch einander bedürfen. Der Christ kann das Verhältnis Gottes zur Welt nur durch einander widersprechende Allegorien denken. Gott ist über der Welt erhaben, der gegenüber er eine höhere Stufe des Seins repräsentiert. Zugleich aber regiert er diese ganze von ihm abhängige Welt, muß also in ein Verhältnis der Berührung (ἁφή) mit dem Irdischen und Unvollkommenen eintreten und drittens sogar selbst in der Menschheit zum Selbstbewußtsein gelangen, d. h. Fleisch annehmen. So kommt es zu der widerspruchsvollen Vorstellung des Gottes in mehreren Personen, zu der sich Ansätze in allen Messias- und Erlöserreligionen, besonders im Buch der Weisheit, bei Philon und im Neuplatonismus finden. Der Gottesbegriff zumal ist bei allen Vertretern geistiger Religion ein Knäuel einander widersprechender Begriffe: der Transzendenz und Immanenz, der erhabenen Unpersönlichkeit und des liebevoll persönlichen Verhältnisses, der Individualität und der Universalität, der reinen Geistigkeit Gottes und der Materialisierung seiner Wirkungen in der Welt, seiner Unveränderlichkeit und der Veränderlichkeit seiner kosmischen Wirkungen, seiner Allmacht und der Unvollkommenheit und Bösartigkeit der Welt und im Zusammenhang damit der Auserwähltheit und der Freiheit eines Teiles seiner Geschöpfe.

Diese Beispiele, die sich beliebig vermehren ließen, zeigen die Notwendigkeit der *intellektuellen Zerlegung* (oder „Zerstreuung") *der religiösen Intention.* Diese ist an sich eins und eindeutig wie der helle Sonnenstrahl. Aber das Prisma „zerlegt" ihn in sieben farbige Einzelstrahlen, und darum erscheint er als ein mehrdeutiges Gebilde, sowohl insofern als er sich aus mehreren Farben zusammensetzen kann, als auch bloß

sofern sich eine Vielheit hinter der scheinbaren Einheit verbirgt. Genau so wie ein derartiges Prisma „zerlegt“ nun der Intellekt die religiöse Intention.

148 / Ist nun eine solche progressive Allegorisierung vollzogen und hat zu einer primären oder Urallegorie geführt, dann erscheint diese leicht als feste Basis und Ausgangspunkt für neue und zwar sekundäre Allegorien. Der Religiöse weiß nicht, wie sein religiöser Glaube zustande gekommen ist und daß dieser eine Allegorie darstellt. Wird er nun über die Kindlichkeit, Skurrilität und Widervernünftigkeit seiner Glaubensvorstellungen stutzig, dann beginnt er sie zu rationalisieren und ihre sinnliche Anschaulichkeit auszulaugen, weil sie seiner tiefen Intention nicht genügen. Der Gläubige vermeint, nun erst seinen ursprünglichen Vorstellungen einen allegorischen Sinn gegeben, sie zu Allegorien gestempelt zu haben. Die Auffassung jedoch, welche in diesen Vorstellungen allegorisch dargestellt worden sei, erklärt er für die religiöse Wahrheit. Er weiß nicht, daß diese ebensogut nur Allegorie ist wie jene Urallegorie, von der er ausging, — nur eine Allegorie reduzierter oder sekundärer Art. Er hält die Urallegorie für eine solche innerhalb des Intellekts, also für eine bloße relative Allegorie (wie die sekundäre Allegorie), wogegen sie ein intellektuelles Element mit einem nichtintellektuellen in Beziehung setzt und damit absoluter Art ist.

Der Gläubige vollzieht die allegorische Deutung im intellektuellen Sinne, aber an die neuen Vorstellungen, die — ihm unbewußt — gleichfalls Allegorien sind, glaubt er unverbrüchlich. So kommt es, daß dem Gläubigen der religiösen Geistigkeit wohl die relativen Allegorien, aber nicht die absolute Allegorisierung bewußt ist. In immer stärkerem Maße haben die Juden und gar erst die Christen die menschlichen Vorstellungen der Thora von Gott allegorisch aufgefaßt, und heute muß jedes Kind, das heranwächst, die Vorstellungen von Gott als von einem alten Manne mit weißem Bart, später auch die der Engel als geflügelter Menschen und die entsprechenden Abbildungen allegorisch deuten lernen. Diese allegorische Deutung und damit der Reduktionsprozeß der religiösen Allegorie nimmt im Verhältnis der wachsenden Reife zu und verflüchtigt tatsächlich die natürliche Religion, während die geistige — wo sie vorhanden ist — an Eindringlichkeit und Klarheit gewinnt.

149 / Die Rationalisierung des Glaubensinhalts kann also in zweierlei Richtung vor sich gehen: er kann systematisch ausgebaut und durch Abstraktion und Negation abgebaut werden. Beides wird vulgär „Spekulation“ genannt und ist doch zweierlei und entgegengesetzt. Es gibt also eine Spekulation der positiven Theologie und eine, welche in Richtung auf die negative verläuft (ohne diese freilich für gewöhnlich zu erreichen).

Die allegorisierende Deutung, d. h. Reduktion (Verminderung) der Urallegorie in Richtung auf die genuin religiöse Intention und damit Herstellung von sekundären Allegorien, wird dort zur Notwendigkeit, wo der geweckte Intellekt sich in die theoretischen Konsequenzen des Glaubensinhaltes zu verlieren droht, wie es in der Scholastik brahmanischer Einsiedler, der islamitischen und christlichen Orthodoxie vorgekommen ist. Wo solche Gefahr vorliegt, daß der Intellekt auf eigene Faust an der Entwicklung

des Glaubensinhaltes arbeitet, da ist der für die Merklichkeit und Erfüllung der religiösen Intention günstigste Betonungsgrad der intellektuellen Intentionen bereits überschritten. Jetzt muß eine andere Vorstellungsdimension betreten werden, die noch nicht jenen eindeutigen wissenschaftlichen Charakter trägt — bis auch diese einmal zu bestimmt und deutlich wird, und damit für die religiöse Geistigkeit ungeeignet geworden ist. So ist der Systemverbrauch gerade der geistigen Religion ein verhältnismäßig großer. Die Mystiker, religiösen Philosophen und ihre sonstigen Vertreter erlauben sich die stärksten Änderungen und Umprägungen der überlieferten Glaubenssysteme. Denn die intellektuellen Bedingungen der Zeiten bleiben nicht dieselben. Die Vorstellungen und Begriffe, welche heute frisch und jungfräulich sind, sehen infolge der unterhöhlenden und zersetzenden Arbeit des Intellekts morgen schon gealtert und verbraucht aus. Den Schritt vom alten zum neuen Glaubenssystem ohne beunruhigende Glaubensumwälzung zu vollziehen („Reinigung", „Reformation"), dient die sekundäre Allegorie. So deuteten die Propheten den alten Wetter- und Nationalgott als einen sittlichen und übernationalen Weltherrscher und die Christen den Rachegott als einen Gott der Liebe und vollzogen damit eine Reduktion der Urallegorisierung.

150 / Mit den dadurch entstehenden Widersprüchen darf es also nicht tragisch genommen werden. Zwar ist das nicht erkenntniskritisch geschulte religiöse Gemüt übel daran, weil es zur Intellektualisierung seines Glaubensinhaltes geführt wird, wie es bei den christlichen Apologeten geschehen ist. Um so wunderbarer muß es berühren, wie mühelos die ganz großen religiösen Geister: Gotama, die Propheten, Christus, Eckehart, Seuse u. a. die Gefahr überwunden haben. Wir können das nur so verstehen, daß die religiöse Intention, der Wirklichkeitssinn des absoluten Realismus mit solcher Heftigkeit und Vollständigkeit die intellektuellen Intentionen in sich schluckt, beherrscht und verarbeitet, daß ihnen gar keine Zeit gelassen ist, sich unmittelbar an die Seele zu wenden, sondern Familie und Gesellschaft, Vaterland und Welt, Geschichte und Mythos nie für sich und immer nur in der religiösen Auffassung der Seele zu Bewußtsein kommen. Die religiöse Intention erfüllt das Gemüt derart, daß die intellektuellen für sich allein überhaupt nicht mehr zur Geltung gelangen, sondern alles sub specie aeterni gesehen wird.

In viel höherem Grade als die großen religiös Schöpferischen stoßen sich später ihre Anhänger an ihren Widersprüchen. Mit den sich ändernden intellektuellen Bedingungen des Glaubens ändern sich die Dialekte des Denkens: der Begriffe und ihrer gedanklichen Verknüpfung. Damit werden die möglichen Allegorien für eine und dieselbe Sache vermehrt. Die Widersprüche vermehren sich dadurch, daß die alten Dialekte nicht restlos verschwinden, sondern neben den neuen bestehen bleiben und eine Unterschicht bilden. Das gibt dann neue Widersprüche und Mehrdeutigkeiten. Uns steckt allen noch das viel natürlichere geozentrische Weltsystem und die teleologische Natur- und Geschichtsbetrachtung im Blute, als daß wir immer kosmozentrisch und mechanistisch denken könnten. Das eschatologische Begriffsystem früherer Zeiten ist brüchig geworden und zunächst verschwunden, aber der Vorsehungsglaube ist geblieben, auch wo er nur noch als nichtssagender Aber-

glaube sein Dasein fristet. Dazu kommt, daß der Orient, aus dem das Glaubenssystem des christlichen Abendlandes ursprünglich gespeist wurde, von vornherein eine koordinierende — der subordinierenden aristotelischen Denkweise widersprechende — Art der begrifflichen Verknüpfung pflegt, welche eben darum an Widersprüchen geringeren Anstoß nimmt. Denn Widersprüche treten erst bei dem Versuch der Subsumtion der Begriffe, d. h. ihrer teilweisen bzw. vollständigen Deckung zutage. „Ich und der Vater sind eins", „ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben." Das ist orientalisch gedacht. Unser Denken aber ist aristotelisch geschult und müßte sich jene Sätze erst in seinen Dialekt übersetzen, d. h. neue (sekundäre) Allegorien bilden. Da dies zumeist nicht geschehen ist, dürfen wir uns über die Mißverständnisse der Religion Jesu durch die abendländische Christenheit, die meist wörtlich — statt synoptisch und mit der Distanz des „impressionistischen" Denkens — auffaßt, nicht wundern. Es ist aber auch zu bemerken, daß wir es religiös schwerer haben als frühere Zeiten und zumal die Orientalen, da unser geweckter Intellekt und unsere Begriffssprache uns die synoptische Auffassung nicht mit jener Leichtigkeit gestatten. Früher war es in diesem Punkte entschieden leichter, religiös zu sein, da Wissenschaft und Religion einen mehrdeutigen Komplex bildeten und sich noch nicht differenziert hatten. Heute ist das naturwissenschaftliche Weltbild von der Wissenschaft mit Beschlag belegt und wissen wir, daß Welterklärung und Mythos zweierlei sind. Heute kommt keine geistig-religiöse Natur um erkenntniskritische Gedanken, wenn auch dilettantischer Art herum. Mit der früheren Unbesorgtheit und der Einerleiheit des Denkens ist es jedenfalls vorbei. Wir müssen zwischen wissenschaftlicher Methode und religiösem Denkstil unterscheiden.

151 / Diese Erkenntnis, daß es sich bei der geistigen Religion um ein stilisiertes Denken handelt, ist für den, welcher den Gedanken von der „logischen Distanz" erfaßt hat, nichts Unerhörtes. Am populärsten ist diese Distanz in der Kunst, wo jeder die Notwendigkeit einsieht, zwischen den Urteilen, welche zum Kunstwerk, z. B. einem Drama, einer Skulptur gehören und die man zum Kunstgenuß vollziehen muß, und den eigenen Urteilen zu unterscheiden. Zwischen beiden besteht die „logische Distanz". Das eine ist dem andern untergeordnet und ist sein Objekt. Eine ähnliche Distanz besteht in der Wissenschaft: zwischen deren Urteilen und denen der urteilshaltigen Vorstellungen (oder der vorstellungsimmanenten Urteile). Im religiösen Leben sieht sie der künstlerischen nicht unähnlich, doch fehlt der „Scheincharakter", genauer gesprochen: die durch ihre Abschwächung charakteristische spezifisch ästhetische Existentialfunkfion. Der Dualismus der beiden Existentialfunktionen: der künstlerischen und der normalen, fällt in der Religion fort, weil hier die logische Distanz schwerlich jemals intellektuell bewußt wird. Trotzdem muß sie von den Gläubigen empfunden worden sein, weil sonst eine Eigenschaft ihres religiösen Denkens unerklärlich wäre, die sich in ihrem sonstigen Denken nicht findet: die Stilisierung. Es muß die „Distanz" gewahrt werden, damit die tiefe Wahrheit, auf die es der Seele ankommt, nicht in dem platten Vorstellungs- und Begriffstext gesehen wird. Dies leistet in idealer Weise die Stilisierung des Denkens. Für

wen das Placet, das der Intellekt gibt, die höchste Entscheidung darstellt, von welcher keine Appellation mehr zulässig ist, der muß freilich die Urteile des stilisierten Denkens als unwahr ablehnen, denn er ist außerstande, von ihnen „Distanz“ zu halten. Wer der religiösen Intention als leitender fähig ist, kann es dagegen. Für ihn erteilt nicht der Intellekt, sondern die religiöse Vernunft, das unmittelbare metaphysische Bewußtsein das Placet. Und unter dieser Bedingung enthält das stilisierte Denken Wahrheit.

152 | Um in dieser Weise stilisiert werden zu können, muß nun auch der Gedankenstoff gewisse Voraussetzungen erfüllen. Die Vorstellungen der empirischen Welt, die erfahrungsgemäß ebenfalls religiös aufgefaßt werden, genügen allein nicht, weil sie der Religion von noch anderen Interessen streitig gemacht werden. Das Hauptkontingent der religiösen Gedankenmassen stellt nicht die Gegenwart, sondern die Vergangenheit.

Wir erinnern uns, daß von den abgestorbenen Komplexen der natürlichen Religion die Rede war (*91*). Sie gehören zu den Bergen von Kulturschutt, der sich im Laufe der Jahrhunderte ablagert. Dieser seinerseits ist ein Produkt der fortschreitenden Begriffsverwitterung, welche diejenigen Bestandteile der Glaubenssysteme zernagt, welche nicht mehr wachsen und sich fortentwickeln, sondern aufgehört haben, lebendige Organismen zu sein, und nun nur noch den mechanischen Einflüssen von Druck und Stoß gehorchen. Diese abgebröckelten Ablagerungen, welche das fortschreitende Glaubensleben vor sich her schiebt und so getreulich mit sich führt wie ein Gletscher seine Stirnmoräne, sind indes kein Schutt im absoluten Sinne. Zwar sind sie von der fortgeschrittenen Kultur verworfen, wohl aber zum zweiten Male, wenn auch in anderer Weise, verwendungsfähig und aufs neue als Baumaterial gebraucht worden. Den größten Anteil an dieser nochmaligen Verwendung hat die Kunst. Vorstellungen der natürlichen Religion, die für viele Menschen keinerlei oder kaum noch religiöse Bedeutung besitzen (neben alten Sitten, Trachten, Bauweisen, Sprachen, Weltanschauungen), eignen sich in hervorragendem Maße für künstlerischen Ausdruck. So tat es Platon mit den antiken Mythen, so Goethe mit den christlichen Vorstellungen von Gott und dem Teufel, den Engeln, der Jungfrau Maria u. a. Genau so kann nun auch die geistige Religion — natürlich auf ihre Weise — von dem religiösen Begriffsschutt profitieren. Gerade und erst wer in den Vorstellungen der natürlichen Religion den Egoismus der Verabsolutierung der Diesseitswerte erkannt hat und für wen sie von dieser Seite tot sind, indem er im egoistisch-religiösen Sinne nicht mehr an sie glaubt, kann sie jetzt zu ganz anderem und höherem Zwecke gebrauchen: zur Vermenschlichung des Absoluten, d. h. Allegorisierung seiner religiösen Intention. Für Christus war die Vorstellung des jüdischen Rachegottes geistig-religiös tot — Kulturschutt. Aber sie „lebte“ in ihm in einem untergeordneten Sinne noch fort, wovon sein eschatologischer Glaube deutlich zeugt. Nichtsdestoweniger sah der Gott seiner ureigenen Religion anders aus. Jesu Theologie und Religion sind zweierlei. So ist die ganze jüdische Nationalreligion mit Erzvätern, Messiashoffnungen und moralischen Anschauungen Baumaterial in seinen Händen. Er kennt das Gesetz und seine Bestimmungen und bekennt sich zu ihm, aber nur, weil er seine ursprüngliche historische Bedeutung verneint und

ihm eine eigene gegeben hat. Den alten Lohngedanken der religiösen Moral lehnt er (ohne gegenständliches Bewußtsein davon) ab, um ihn sodann als Baustoff für seine höhere Ethik zu verwerten [67]). Für die Gnostiker gewannen die an sich unglaubwürdig gewordenen und in ihrer natürlichen Bedeutung geleugneten persischen Mythen einen neuen, „pneumatischen" Sinn, für die Neuplatoniker desgleichen die Erzählungen Homers und die Lehren Hesiods. Gerade die religiöse Groteske, die in ihrer ursprünglich gemeinten Bedeutung wertlos und zum bloßen Kulturabfall geworden ist, erhält durch allegorisch vermittelnde religiöse Auffassung (Apperzeption) neues Leben. Die Brahmanen glaubten je später je weniger an die vedischen Mythen, vermochten sie aber gerade deshalb von neuem für die Zwecke ihrer religiösen und philophischen Intentionen umzuschmelzen, was niemals möglich ist, solange der alte Glaube im Wortverstande der natürlichen Diesseitsreligion noch lebendig ist. Auch für die Mythen gibt es ein Stirb und Werde, ermöglicht durch die Einrichtung der Motivverschiebung (Heterogonie der Zwecke). Freilich muß der alte tierisch-menschliche Sinn erst verschwunden sein, ehe ein neuer aus ihnen erblühen kann. Der Spott über die natürlich-religiöse Art zu beten, z. B. das Vaterunser mit seiner vieldeutigen vierten Bitte, hat etwas Berechtigtes; denn dann trifft er eben die selbstsüchtige Gesinnung, welche der größte Teil der Menschen nun einmal in sein Beten und Denken legt. Er ist dagegen selbst des Spottes wert, wo er das Vaterunser selbst, wie es von Christus gemeint ist, treffen will. Für ihn sind die Geste, die Worte, die seelische Haltung des Bittenden, ja die Situation und der ganze Vorgang nichts, das er nur fertig aus der Zeit und Vorzeit herübernimmt, sondern lediglich Baumaterial, das jetzt unter seinen Händen zu ganz anderem Zwecke verarbeitet wird. Zumal die Bitte „Unser täglich Brot gib uns heute" ist lediglich stilisiert zu verstehen und die logische Distanz der Gesinnung des Heilandes vom historisch eindeutigen Wortsinn ganz unzweifelhaft. Nicht in dem Willen, etwas zu erlangen, d. h. nicht in der intellektuellen Intention (obwohl diese allein nach außen und sogar für das gegenständliche Bewußtsein des Heilandes selbst hervortritt), sondern in etwas ganz anderem liegt das eigentlich Gemeinte. Wir kommen dem näher, wenn wir sagen: nicht der Wortinhalt, sondern die Form, die Bittgesinnung, das Ich-du-Verhältnis zum Vater ist das Wesentliche. Aber wir wissen bereits, daß auch dieser negativ theologische Gedanke der religiösen Intention nicht gerecht wird. Dem religiös empfänglichen Leser wird nun aber verständlich werden, wie auch in den „guten Werken", in der profanen Erwerbsarbeit u. a. ein ebenso tiefer Sinn liegen kann wie im mythischen Glauben. Denn der autonome Geist kann mit dem Begriff des „Verdienstes" und des Glaubens zum Zweck der Seligkeit nichts anfangen. Erst also muß die ursprüngliche Deutung historisch geworden, muß ertötet sein, ehe die primäre oder absolute Allegorisierung vor sich gehen kann. (Daraus ermesse man, was von der sog. „Einheit der Geschichte" zu halten ist.)

Die ursprüngliche Deutung muß vor allem aus der Gesinnung, aus Mark und Blut verschwunden sein: dann kann sie im Intellekt, ohne zu schaden, noch lange ihr Dasein fristen. So mag es manchem Katholiken ergehen, der im Sinne der lutherischen Rechtfertigungslehre lebt, dem aber sein

theologisches Glaubenssystem nicht gestattet, darüber zur Klarheit zu kommen.

153 / Man sieht die Notwendigkeit, die eins ans andere kettet: die bekannten und vertrauten Mythen müssen den „Erdgeruch", die sinnliche, phänomenologische Unterlage geben, ohne welche es zu keiner geistig-religiösen Intention kommt. Die alte Meinung dieser Mythen aber, die immer rückständig ist, muß abgetan werden. Damit ist eine intellektuelle Verblassung unvermeidlich verbunden. Die Mythen dürfen nicht mehr aktuell wirken, weil sonst ihr Gehalt an selbstsüchtiger Diesseitsreligion mit unverminderter Stärke und Geltung in Kauf genommen werden müßte. Es ist daher notwendig, daß sie altertümlich wirken. Auch hier genügt die schlichte Empfindung ohne gegenständliches Bewußtsein und kategoriales Wissen. Ein ehrwürdiger Edelrost, eine Patina ist für ihren geistig-religiösen Wert von Vorteil.

Der religiöse Denkstil wird meistens durch einen archaischen Denkdialekt erzielt, der aber eben als archaisch empfunden werden muß. Ein solcher bietet der allegorischen Auffassung ohne buchstabierende Auslegung die geringsten Widerstände. Alles übrige besorgt dann die religiös schöpferische Seele von selbst ohne Absicht und ohne Mache. Zwischen dem Urteil „heute sind die Kurse der Laurahütte um 2 % gestiegen" oder „Kaiser Tiberius kam im Jahre 14 zur Regierung" und dem Urteil „Christus ist von den Toten auferstanden" besteht ein wichtiger Unterschied im Stil des Denkens, der es z. B. nicht gestatten würde, das letztgenannte Urteil auf die geschichtliche Wahrheit seines Inhaltes zu untersuchen, weil er damit erstens von vornherein die Gewißheit einbüßt, zweitens die religiöse Tingierung verliert und weil drittens seiner metaphysischen Bedeutung die historische unterschoben wird. Schon wenn wir von „Freiheit der Seele", „Unsterblichkeit", vom „Absoluten" und „autonomen Geist" sprechen, meinen wir Metaphysisches (ohne das sind diese Ausdrücke sinnlos). Jene Urteile bieten nun statt der abstrakten Begriffe (die aber den zuletzt gemeinten Sinn auch nicht treffen) sinnlich lebendige, sehr häufig der Geschichte entnommene Vorstellungen, die nun selbstverständlich Metaphysisches und zwar religiös Metaphysisches und nicht Geschichtliches „bedeuten", selbst wenn zufällig — wie bei der Kreuzigung Christi — die geschichtliche Wahrheit und die metaphysische äußerlich, d. h. mit Bezug auf die intellektuellen Intentionen zusammenfallen sollten. Innerlich tun sie es deswegen doch in keinem Falle!

154 / Der Denkdialekte, welche für den religiösen Denkstil in Frage kommen, gibt es nun viele: antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen, morgen- und abendländischen. In allen läßt sich die gleiche religiöse Intention aussprechen und zur Erfüllung bringen. Die gleiche religiöse Wahrheit in einem dem Gläubigen nicht mehr verständlichen Denkdialekt kann daher nur durch Übersetzung aus diesem in den ihm vertrauten verständlich gemacht werden. Da man dies aber nicht weiß und die Begriffe aus einem ganz fremden Gedankendialekt unkritisch herübernimmt, um nur um jeden Preis „historisch" getreu zu kopieren, so verfliegt nicht nur Geist und Blume der Religion, also das einzig Wissenswerte an der Sache, sondern man fälscht

direkt die eigentliche Meinung der alten Gedanken. Der Glaube an den richtigen Begriff ist Aberglaube, Fetischismus. Leider aber sind viele noch nicht einmal so weit, den Glauben an den Zauber des geschriebenen oder gesprochenen Wortes aufzugeben. Wie sollen sie gar über den Begriff und die intellektuelle Zuversicht hinwegkommen?

Was aus unterlassener Übersetzung der Begriffe herauskommt, ersehen wir aus den Begriffen „Kreuz", „kreuzigen", „am Kreuze erhöhen" und der „Gekreuzigte". Nur wenige sind auf die ungeheure Fälschung aufmerksam geworden, die für unsere Begriffssprache in der wörtlichen Herübernahme jener Begriffe liegt [68]). Für uns ist das „Kreuz" etwas Heiliges, ein ehrwürdiges Symbol, das auf jedem Gotteshaus und auf der Brust der obersten geistlichen Hirten prangt. Damit ist dieser Begriff aber unfähig geworden, jene Intention zu vermitteln, die den antiken Menschen erschütterte, wenn er vom „crucifixus" sprach und dabei an Gott dachte. „Am Kreuze erhöhen" als Übersetzung von „in crucem tollere" klingt demgegenüber wie Hohn! Die Begriffe haben eine Geschichte durchgemacht, die damals noch fehlte. Wollen wir sie richtig übersetzen, so müssen wir vom „gehenkten Gott" und „Gott am Galgen" sprechen, um das Erschütternde und Entsetzliche zu verstehen, was jene Menschen aufwühlte und ihrem Leben einen neuen Sinn gab. Eine ebensolche Fälschung enthält die religiöse Groteske, wo sie unbesehen beibehalten wird. Viele Wundererzählungen, die Geschichte von Bileams sprechendem Esel und den von Dämonen besessenen Schweinen u. a. gehören hierher. Sie besitzen für heutiges Denken und heutige Weltanschauung die Bedeutung nicht mehr, welche ein religiöser Geist früher möglicherweise noch mit ihnen verband. Heute wirkt solcher Glaube gerade entgegengesetzt, nämlich wegen der Skurrilität seines Inhaltes, in einem der religiösen Intention feindlichen Sinne. Ebensowenig besitzen die Vorstellungen fratzenhafter Teufel und gefiederter Engel oder die Begriffe der Auferstehung im Sinne gröbster Körperlichkeit am Weltende für den modernen Durchschnittsmenschen religiöse Wahrheit.

155 / Die begriffliche Übersetzung eines Glaubenssystems ist nicht möglich ohne Veränderung des intellektuellen Sinnes. Interpretation (des religiös Gemeinten) aus einem Denkdialekt in einen anderen ist nicht möglich ohne Umdeutung, ja ist Umdeutung. Solche Umdeutung sollte also von Rechts wegen fort und fort erfolgen, um den religiösen Kern zu retten. In verschiedenen Völkern und Zeiten hat man sich da verschieden verhalten. Das historische Christentum lehnte die Übersetzung seiner Lehre in die Begriffssprache der zu belehrenden Völker gewöhnlich ab, so daß von deren eigentümlichen und entwicklungsfähigen Glaubenssystemen nichts erhalten blieb, als was die Gelehrten präparierten und konservierten. So begann die Bekehrung der Germanen mit einer Fälschung ihrer Religion, da ihre Götter und Göttinnen die Gleichsetzung mit den biblischen Teufeln und Dämonen nicht verdienten. Sie repräsentierten durchaus sittliche Werte. Kirchenpolitisch war es freilich zweckmäßig. Der Wahrheit gemäßer verfahren die Missionare, welche bereits vorhandene erhabene Gottesvorstellungen respektieren, wo sie solche finden, wie Paulus auf dem Areopag an den ἄγνωστος θεός und die Philosophen und Dichter

der Athener anknüpfte (Apg. 17, 16ff.), wie Tacitus den germanischen Wettergott mit dem Begriff „Merkur" interpretierte (Germania 9). So ward der Baal der Kanaaniter von den Griechen dem Dionysos gleichgesetzt [69]. Die japanischen Bonzen interpretierten den importierten Begriff der „Buddhas" mit dem einheimischen der „Kami" [70]. In den letztgenannten Fällen handelt es sich um bloße natürliche Religion. Wenn sogar hier Übersetzungen möglich und nötig sind, so wird man sie für die Fixierung der geistig-religiösen Intention erst recht nicht entbehren können. Die religiöse Intention des einen Absoluten — und zwar in der ganzen Fülle ihres Gehaltes — kann sowohl durch die Begriffe des Brahmanismus wie des Buddhismus, des Judentums wie des Christentums, des Katholizismus wie des Protestantismus zum Leben erweckt werden: es kommt nur auf den Menschen, auf die Tiefe der Seele an.

156 / Uns interessieren natürlich vor allem unsere eigenen Denkdialekte und ihre Unterschiede zumal vom antiken. Wir glauben insbesondere zwei Arten geistig-religiöser Menschen und ihrer Denkidiome unterscheiden zu müssen.

Von dem weitaus häufigeren soll zuerst die Rede sein. Zwar ist uns allen durch Erziehung und die Einflüsse der Kultur, die wir vorfinden, eine gegen früher ungewöhnliche Schärfe und Eindeutigkeit der begrifflichen Verknüpfung eigentümlich. Der Satz des Widerspruchs dominiert und läßt kein Gedankenglied aus der strengen begrifflichen Unterordnung herausfallen. Damit wird die Eindeutigkeit zur Forderung. Die logischen Funktionen laufen exakt ab. Mathematische und physikalische Bildung schaffen ein klares, vom Substanz- und Kausalgesetz beherrschtes Weltbild, welches jede Vermengung von Wissenschaft und Mythos ausschließt.

Aber trotzdem ist uns der Sinn für das Irrationale, Unberechenbare und Wundersame nicht abhanden gekommen. Er ist eine der vielen noch lebendigen seelischen Unterströmungen, die für das grelle Licht der wissenschaftlichen Auffassung überwunden sind, aber — dem Gesetz der Beharrung folgend — in den Zuständen verminderter seelischer Haltung wie im Traume, Rausch (sexuelle, infantile, perverse Regungen, Blutrausch, Grausamkeit), bei Müdigkeit, des Nachts (Gespensterfurcht, Sucht nach starken Reizen, Freude am Grellen und Übertriebenen), dann aber auch im Alltag mit seiner herabgeminderten Schärfe zusammenfassender Apperzeption (Familienegoismus, Eigentumstrieb usw.) ihre Rolle spielen. Zu den Zuständen der letztgenannten Art gehört auch das uns allen noch im Blut liegende anthropozentrische und geozentrische Weltbild mit seinem wenn auch verblaßten Wunderglauben. Auf dessen Möglichkeit und Natürlichkeit kommt es jetzt allein an. All dies ist offiziell tot. Aber in der Kunst steigt der Kulturmensch auch in diese Tiefen seines Menschtums und baut aus ihnen wunderbare Welten mit einer nicht selten höheren Wahrheit, als sie die offizielle und mathematisch korrekte der Wissenschaft besitzt. Die Kunst eines Dante, Shakespeare, Beethoven rührt an die metaphysische Wirklichkeit.

Aus diesem Grunde ist heutigen Menschen ein Verhältnis zur antiken und mittelalterlichen Welt- und Geschichtsauffassung immer noch möglich. Es ist nicht wahr, daß Himmel, Weltschöpfung und Eschatologie für uns

nicht mehr lebendig sind oder nur noch die für Kunststoffe charakteristische Verblassung besitzen. Ihre Verblassung reicht gerade aus, um die religiöse Stilisierung zu rechtfertigen, ohne schon die künstlerische, die weit tiefer greift, nötig zu machen. Die religiöse Stilisierung unseres Denkens muß die Differenzen zwischen antik-mittelalterlichem und neuzeitlichem Empfinden ausgleichen. Vieles uns heute Unverständliche muß ausgemerzt und ganz neu übersetzt werden, für anderes haben wir Verständnis.

157 / Keine religiöse Geistigkeit kommt um das Bewußtsein der Freiheit und Souveränität des Geistes — nicht des empirischen Ichs — herum. Damit sind die Begriffe der Verantwortung, der Verfehlung und des Gerichts gegeben, die ihren guten Sinn selbst dann behalten, wenn wir uns keine sinnlichen Vorstellungen davon machen dürfen. Genau so müßte mancher religiös begnadete Mensch auf den Jenseitsglauben verzichten, ohne welchen keine Religion auch nur denkbar ist, wenn er die Vorstellung des mythischen Himmels aufgeben müßte. Das Absolute als Mensch wäre dessen Inkarnation, wie sie in mehreren Religionen vorgestellt wird, am schönsten in der christlichen. Mag man diese Inkarnation als fleischgewordenen Logos, als den „Sohn“, oder wie immer vorstellen: jedenfalls ist der zu ergreifendem Selbstbewußtsein im Menschen gelangende Gott ein Gedanke von so tiefer Wahrheit und solchem Wirlichkeitswert, daß er immer von neuem in der Menschheit produziert werden muß. Alles, was nach außen nach bloßem Mythos oder bloßer Geschichte aussieht, ist in Wahrheit raum- und zeitlos gedacht. Wir können dies Selbstverständlichste nicht vorstellen und müssen immer wieder auf räumliche und zeitliche Vorstellungen zurückgreifen. Auch beim Denken des Begriffes „Ewigkeit“ kommen wir von der Beziehung auf die Zeitvorstellung nicht los. Man muß sich auch davor hüten, das Metaphysische in Psychologisches aufzulösen. Das wäre ein Rückfall in den Symbolismus. Wenn Eckehart das Weihnachtsmysterium: die ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater, mit sekundärer Allegorie für einen Vorgang erklärt, der in der Menschenseele und sonst nirgends stattfindet, so hat er den Sinn des Mythos in ausgezeichneter Weise geklärt, aber damit die religiös-metaphysische Intention nicht einen Augenblick aufgegeben. Denn für Eckehart ist „Seele“ ein metaphysischer Begriff. Oder anders ausgedrückt: seine Metapsychologie ist auch Metaphysik.

158 / Aber neben diesem archaischen Denkdialekt ist, wenn nicht alles täuscht, heute noch ein anderer möglich, den es früher nicht gab und der möglicherweise eine große Zukunft hat. Die Anwendung dieses Dialektes erfordert daher eine weit freiere Übersetzung und eine radikalere Um- und Neudeutung der alten religiösen Wahrheit, deren Jugend und Frische sich gerade dadurch immer aufs neue bewährt. Solche Neudeutung ist religiös geboten, weil nur sie allein die leitende religiöse Bedeutung unverfälscht zu bewahren ermöglicht.

Immer zahlreicher treten die Menschen auf, deren ihnen zur zweiten Natur gewordener wissenschaftlicher Sinn eine Verschiebung im Verhältnis ihrer archaischen Vorstellungen und ihrer exakten Begriffe verursacht hat, welche ihnen nicht mehr gestattet, in jenen eine höhere Wirklichkeit zu erleben. Diese Menschen sind deswegen nicht besser, aber — anders. Und

das genügt, um auch ihnen ihr Recht zu sichern. Für solche Menschen ist der Glaube an den Geist nur dann vorhanden, wenn er an dessen sinnfälliges Erscheinen *nicht* gebunden ist. Von hier aus gesehen, ist die religiöse Ergriffenheit vom Tode Christi und daher der Glaube an den Heiland tiefer und wahrer, wenn man an seine leibliche Auferstehung nicht glaubt, wie ja auch der Einladung Christi, ihm „nachzufolgen" in Wahrheit nur von denjenigen entsprochen wird, deren Geist sich selbst das Gesetz gibt und sie eigene Wege gehen heißt, die äußerlich denen des Heilandes möglicherweise gerade entgegengesetzt sind. So steht entschieden *der* Christusglaube am höchsten, welcher selbst der geschichtlichen Erzählung vom Leben und Sterben des Heilandes nicht bedarf, ohne sich im geringsten zu vermindern. Für einen Menschen, dessen religiöses Denken diesen Dialekt spricht, ist der Glaube an Trinität und Wunder Unglaube und Heidentum. Wer sich das Erfülltsein vom Geiste Gottes besser klar machen kann als durch die religiöse Groteske, wie die Parthenogenesis, der darf nicht nur, sondern muß sogar diesen Weg wählen, ist aber gehalten, die Denkdialekte anderer Menschen zu *achten*, die sich den Inhalt ihrer Herzensoffenbarung, den sie in schlichter Weise erleben, in sinnliche Vorstellungen übersetzen. Der eine hat Gewinn, wenn er — wie schon Paulus — von „Beschneidung" des *Herzens*, vom Sabbat als von dem „herrlichen Reich Christi" oder von „Taufe" und „*Wiedergeburt*" des *Geistes* spricht, der andere aber nimmt Anstoß daran. Allegorie ist es in jedem Falle.

159 / Diese theoretischen Darlegungen mögen an der Frage, wie sich der Gläubige zu einem aus alter Zeit stammenden *Glaubensbekenntnisse*, wie es das Apostolikum ist, verhalten solle, exemplifiziert und erprobt werden. Daß sich das Apostolikum seinem blanken Vorstellungs- und Begriffstext nach von einem einigermaßen geweckten Menschen der Neuzeit nicht mehr glauben läßt: darüber dürfte von Willmann oder Seeberg bis Ostwald nur eine Meinung herrschen. Mindestens muß doch das alte Weltbild, welches jenes Symbolum beherrscht, allegorisch aufgefaßt werden. Das Problem fängt vielmehr erst dort an, wo die Einzelheiten, wie die physische Gotteskindschaft und die Auferstehung Christi nicht mehr in historischem Sinne für gewiß gehalten werden. Hier rückt die Möglichkeit der Unwahrhaftigkeit gerade in derjenigen menschlichen Angelegenheit, in welcher man am gewissenhaftesten sein soll, in unmittelbare Nähe.

Diese bekanntlich im heutigen Protestantismus brennend gewordene Frage hat man teils durch Reduktion, teils durch Ersatz, teils durch Umdeutung, teils durch Verwerfung jedes Bekenntnisses überhaupt zu beantworten gesucht. Die Reduktion etwa auf die Worte „Christus, unser Herr" ist wegen ihrer Tendenz zur Verminderung des Glaubensballastes ein Zugeständnis an die Verwerfung, auf die sie wegen ihrer Dürftigkeit an intellektuellem Gehalt praktisch hinausläuft. An einen konkurrenzfähigen Ersatz durch ein neues Credo glauben wir nicht. Somit bleibt nur die Umdeutung und die prinzipielle Verwerfung, von deren Wortführern wir für jene *Karl Thieme*, für diese *Wilhelm Wundt* namhaft machen.

Thieme und viele seiner Amtsgenossen vertreten nicht nur das Recht völlig freier und methodischer Umdeutung der Glaubenssätze in einen vom

historischen abweichenden, intellektuellen Sinn, d. h. in einen Gedankentext, der ursprünglich gar nicht vorlag, von dem vielleicht sogar das Gegenteil dastand, sondern auch das Recht, einen Glaubenssatz selbst dann zu bekennen, wenn man seinen historischen Sinn leugnet, ohne ihm mit oder ohne Umdeutung einen neuen religiösen Sinn abringen zu können. Er sagt: „Und wenn sich jemand (in einen Bekenntnissatz) gar nicht hineinfinden kann, so bezeuge er trotzdem unverdrossen seinen Glauben an Gott und die Heilsgeschichte mit dem Apostolikum“ (Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 1914, S. 134). Das geht entschieden zu weit. Womit ein erwachsener reifer Mensch gar keinen Glauben verbinden kann, weil es ihm sinnlos vorkommt, das soll er auch nicht bekennen. Gerade in Sachen der Religion ist die größte Lauterkeit angebracht. Ja, gerade die absolute Redlichkeit in diesem Punkte (die für die Redlichkeit in allen anderen Dingen vorbildlich sein, nicht aber hinter ihr zurückstehen soll) ist eines der wichtigsten Unterscheidungsmerkmale geistiger und natürlicher Religion. Zur Unehrlichkeit vor sich selbst neigt der Mensch ohnedies schon von Natur so stark, daß sie ihm von autoritativer Seite nicht erst noch empfohlen zu werden braucht.

Demgegenüber befindet sich Wilhelm Wundt im Recht, wenn er vom Apostolikum sagt: „Für den heutigen Christen, der etwa an die jungfräuliche Geburt und an die Höllenfahrt Christi nicht mehr glaubt, wird es zu einem unwahren Bekenntnis“; und ferner: „Auch kann sich heute wohl kein Unbefangener mehr darüber täuschen, daß es an sich absurd ist, von einem Menschen der Gegenwart zu fordern, daß er sich auf ein Glaubensbekenntnis festlege, das vor Jahrhunderten als ein annähernd allgemeingültiger Ausdruck der in den reformatorischen Kreisen geltenden Glaubensüberzeugungen angesehen werden mochte“ (Mythus und Religion III. 1915, S. 548 Anm., 547). In der Tat ist die Aufforderung zu einem bestimmten Bekenntnis verwerflich, in welcher Form und in welchem Zusammenhang immer sie auftreten mag. Wir müssen damit rechnen, daß der einzige Sinn, welchen die Massen mit dem Apostolikum von je verbunden haben und verbinden können: der geschichtlich reale des Gedankentextes, dahinfällt und damit zugleich jeder sittlich zureichende Anlaß, es zu bekennen. Denn auch die allegorische Umdeutung dieser oder jener Stelle ändert für die Massen gar nichts, da ihr Inhalt von ihnen schließlich doch immer nur geschichtlich und nie anders aufgefaßt wird.

Aber Wundt kennt kein spezifisch religiöses Apriori, das von philosophischen Ideen verschieden wäre. Er glaubt, lediglich durch entwicklungs- und gesellschafts-psychologische Betrachtung aller „religiösen“ Phänomene überhaupt auch der geistigen Religion, die im Verhältnis zu jeder anderen monologisch und einsam ist, gerecht zu werden. Darum kennt er nur zwei Möglichkeiten: den Gläubigen des Gedankentextes und den im gleichen Sinne Ungläubigen. Dagegen wissen wir, daß man an den Gedankentext und alle Dogmen glauben wie alle anderen Kirchengebote erfüllen und doch darin, worauf es allein ankommt, ungläubig, d. h. zur religiösen Intention unfähig sein kann, wie man umgekehrt im Besitze geistiger Religion dennoch an kein einziges Dogma zu glauben braucht. Denn auch die reine Kultkirche, der Wundts Werben gilt, ist keine „konfessionsfreie Kirche“, weil keine

einzige Kulthandlung ohne Vorstellungen und Begriffe wenn auch veriabler Art möglich ist. Ganz wie für das Bekenntnis ist auch für den Kult ein intellektueller Sinn Voraussetzung, ohne den er sinnlos wird, der also den Kult zum Bekenntnis stempelt. Es dürften sogar viele in der Teilnahme am Abendmahl ein stärkeres Bekenntnis zur Kirche erblicken als in dem Ablegen des Glaubensbekenntnisses.

In Wirklichkeit gibt es neben den beiden Möglichkeiten noch eine dritte. Man kann den reinen Gedankentext ablehnen und doch den von der religiösen Intention erfüllten gläubig hinnehmen. Diese Erwägung freilich liegt gänzlich außerhalb des Gedankenkreises der immer nur psychologisch orientierten, d. h. von außen an den Gegenstand herantretenden und ihm damit ein Innensein absprechenden Wundtschen Forschungsmethode. „Eine Unwahrheit", meint er, „kann sich am allerwenigsten dadurch in Wahrheit verwandeln, daß man ihre Aussprache mit einer besonderen Feierlichkeit umgibt" (a. a. O. S. 548). Warum nicht — wenn diese neu hinzukommende Feierlichkeit ein Zeichen jener perfekt gewordenen Stilisierung des Denkens ist, welche die religiöse Leitintention und ihre nunmehrige Erfüllung ermöglicht? Dann wird aus Unwahrheit tatsächlich Wahrheit. Die Umdeutung geschieht — auch das sei betont — immer nur im Sinne der sekundären Allegorie, da ja alle geistig intendierende Vorstellung immer schon ohnedies (in absolutem Sinne) allegorisch ist. Sie ersetzt also in Wahrheit nur eine bereits vorhandene Allegorie durch eine zweckmäßigere, dem Denkdialekte des Gläubigen mehr entsprechende.

Für geistig-religiöse Menschen (aber nur für diese!) müssen daher die Umdeutungsmöglichkeiten, wie Thieme u. a. sie darbieten, von größter Bedeutung sein. Ihnen wird es nicht schwer fallen, für die jeweiligen Glaubenssätze eine ihnen zusagende Deutung zu finden. Verwerflich ist nur der geheime Vorbehalt, der Schein, als ob man glaube, was man bloß bekennt. Wenn der Gläubige — bewußt oder unbewußt — vom historischen Sinn abweicht, ja wenn er keinen einzigen der zwölf Glaubenssätze des Apostolikums in seinem ursprünglich gemeinten Gedankentext, d. h. in seinen geschichtlichen intellektuellen Intentionen, glaubt, steht er dennoch fest auf dem Boden des Apostolikums, sofern er nur mit seinem Bekenntnis die eine leitende religiöse Intention zu verbinden weiß. Denn dann ist nur eine Veränderung des Denkdialektes und des intellektuellen Sinnes vor sich gegangen. Im Gegensatz zur Wissenschaft und zum Alltag ist aber in der Religion der intellektuelle Sinn nicht der zuletzt gemeinte. Vielmehr muß er variieren, soll die wirkliche religiöse Bedeutung konstant bleiben. Darum sind Thiemes Deutungsvorschläge von hoher Wichtigkeit. Keine Geschichte, keine Psychologie, keine Biologie kann die Religion ergründen oder ihr geben, wessen sie bedarf. Sie schafft sich von innen heraus selbst ihren intellektuellen Glauben, und jene Wissenschaften dürfen sich hier, ebensowenig wie für die Logik und Ethik, normative Befugnisse beilegen. Anderseits ist die Wahrhaftigkeit der Gedanken, die Sauberkeit des Denkens eine grundlegende sittliche Forderung. Um keinen Preis dürfen wir daher den Menschen, die in Fragen der Religion um jene Sauberkeit kämpfen, ein Ärgernis geben (sind doch die Massen noch nicht einmal so weit!). Aber wer in Fragen

seines Herzensglaubens um sie bangen muß, wenn er vor sich als ehrlicher Mensch bestehen will, wer sich niemals in der seltsamen Lage befunden hat, etwas, das er mit vollem Bewußtsein für falsch erklären muß, dennoch in höherem — also nicht etwa in flachem symbolischem — Sinne für wahr zu halten, um einer Unwahrhaftigkeit viel schwererer Art zu entgehen, der wird niemals verstehen, wie sich andere über Dogmen und Kulte mit souveräner Willkür der Auslegung hinwegsetzen, weil sie ihnen nicht das Wesentliche sind, weil diese „Gläubigen" vielmehr durch fast jede Form des Denkens und kultischen Handelns einen tiefen Blick in die transzendente Wahrheit zu tun vermögen. Die leitende religiöse Bedeutung macht jeden Inhalt wahr.

160 | Zum Schluß seien die wichtigsten Normen der religiösen Erkenntnis zusammengefaßt:

1. Religiöse Erkenntnis liegt nur dort vor, wo der manifeste Urteilstext im Dienste der religiösen Leitintention steht. Kein anderer Glaube enthält religiöse Wahrheit. Ist er auch nicht einmal geschichtlich wahr und hat auch keinerlei symbolische Bedeutung einer außerreligiösen (moralischen, politischen, sozialen, psychologischen u. a.) Wahrheit, so ist er ein Aberglaube.

2. Eindeutigkeit ist ein Erfordernis nur für die religiöse Wahrheit; denn es gibt nur eine religiöse Leitintention. Ein religiöser Gedankentext oder Begriff läßt dagegen mehrere intellektuelle Intentionen zu, die daher einander widersprechen können. Auf deren Verhältnis zueinander darf der sonst logisch normative Satz des Widerspruchs nicht angewandt werden, sobald die Leitintention dadurch beeinträchtigt würde. Man darf also ein Dogma in mehrerlei Sinne auslegen.

3. **Innerhalb** einer jeden intellektuellen Intention bleibt dagegen die Geltung des Satzes vom Widerspruch unangetastet. Der Begriff der Persönlichkeit Gottes z. B. schließt die Begriffe des Bewußtseins, der Intelligenz, des Willens usw. in sich.

4. Religiöse Urteile, die nur um ihrer Leitintention willen gefällt werden, dürfen nicht in ihre Konsequenzen verfolgt werden. Denn dann würden die intellektuellen Intentionen leitend werden und ein wissenschaftliches und widerspruchsfreies Glaubenssystem anstreben, ohne mehr als ein afterwissenschaftliches Dogmengebäude und den Verlust der religiösen Erkenntnis zu erzielen.

Schluß

161 | Wenn zwei dasselbe denken, so ist es nicht dasselbe. Das ist für die Beantwortung der Frage nach der Wahrheit irgendeines Glaubenssatzes zu beachten. Der eine denkt ihn mit, der andere ohne leitende religiöse Intention. Jener hat den wahren, dieser einen falschen Glauben! Der Glaubenssatz an sich also, von dem wir nicht wissen, wie es mit seiner leitenden Intention steht, ist zweideutig. Er kann im Dienste der geistigen wie der natürlichen Religion stehen!

Diese Zweideutigkeit hat in der Gedankengeschichte die größten Verwirrungen angerichtet und verursacht sie fortgesetzt von neuem. Denn die „religiösen" Äußerungen wie Mythos, Dogma, Gebet, Opfer, aber auch Kunst, Moral, Erotik, Naturliebe, Patriotismus u. a. können einerseits Interpretationen des religiösen Geistes sein und erst in diesem ihre Bedeutung und ihren Sinn finden, wie wir dies an der Hand des Begriffs der „Urallegorie" gezeigt haben (*146*); sie können anderseits der geistig-religiösen Intention bar sein, damit selbständige Bedeutung und Eigenwert behaupten und in diesem Falle als bloße Surrogate der geistigen Religion diese verdrängen. Als Interpretation ist jenes alles allegorisch, als Surrogat dagegen buchstäblich zu nehmen. Im letzten Falle haben wir Moral, Erotik, Patriotismus, Freude an der Natur, soziales Gefühl, Wissenschaft oder bloße naturbedingte Religion — aber keine Religion des Geistes. Die Verwechslung gerade aber der natürlichen mit der geistigen Religion, des autonomen Geisteslebens mit seiner Verneinung, nämlich mit dem heteronomen Willen zum Leben um jeden Preis, ist wohl das ärgste, was an Irrtümern vorkommen kann. Die Verabsolutierung und Verherrlichung der relativen biologischen Werte, des „Fürsten dieser Welt", und die Verwirklichung des Absoluten, die Verjenseitigung des Diesseits und die Verdiesseitigung des Jenseits, die Idealisierung des Materiellen und die Materialisierung des Ideals, ob Satan als Gott angebetet wird oder Gott in Menschengestalt erscheint: wir meinen, das ist zweierlei, und der Ausgangspunkt und Generalnenner ist jedesmal ganz verschieden. Satanismus ist nicht Theismus.

Wir vollziehen hier diese Scheidung mit ganzer Schärfe, obwohl ihr der Zeitgeist nicht günstig ist. Wir leben in der Zeit des Biologismus, der Predigt der Lebenswerte, der Verwässerung und Verwischung der Gegensätze, der Nivellierung alles Geistigen. Alles, was der Erhaltung des Lebens dient, gilt als sakrosankt, ist heilig und damit ideal. So gelangt man zu einem „Idealismus", der nicht vom Ideal herkommt und dieses dem Leben aufzuzwingen sucht, sondern genau umgekehrt nach dem Leben als dem Generalnenner das Ideal benennt. Beides sieht dem Gedankentext nach einander täuschend ähnlich. Und dennoch hat es niemals eine gemeinere Fälschung gegeben! Der Sinn des lutherischen Protestantismus war die Innerlichkeit, die nicht neben dem Leben hergehen, sondern das ganze Leben meistern sollte, so daß alle Weltlichkeit faktisch zur Innerlichkeit wird. Man lehrte „Gottesdienst ist Berufstreue". Seitdem hat das Leben seine Klauen tief

in die Seele eingegraben, und man sagt nun umgekehrt: Berufstreue ist Gottesdienst; Weltlichkeit ist von vornherein schon Innerlichkeit. Damit erhält alles Seiende, erhalten alle Einrichtungen, Situationen, Zwangslagen, positive menschliche Handlungen ihren „Sinn“, der „hinter“ ihnen steht, ob sie nun wollen oder nicht, und der nur „gedeutet“ zu werden braucht. Man hütet sich, das Leben von Grund aus umzudenken und durch Gedanken Geschichte zu machen, sondern man paßt seine unterwürfigen Gedanken den Geschichtsereignissen an. Wer etwas philosophische Musik zu den Taten anderer, sie seien gut oder verbrecherisch, zu machen versteht, hält sich für einen „Idealisten“. Dieser „Idealismus“ ist nichts als Apologie des Lebens und dessen, was ihm frommt. Volksstimme ist ohne weiteres schon Gottesstimme, die Gewalt schafft sich ihr „Recht“, aller Patriotismus, Erwerb, alle Sexualität, Mutterschaft ist heilig, gottgewollt, Krieg und Revolution sind Werke Gottes oder der Natur (was auf eines herauskommt; nur nicht des dafür voll verantwortlichen Menschen). Was sich egoistisch durchsetzt und behauptet, ist im Recht. Das biologisch Kräftigere und Überlebende gilt zugleich als das Höhere und Wertvollere. Der Naturalismus und Egoismus erscheint auf Kanzel und Katheder als Idealismus, der Wolf im Schafpelze. Man bringt nicht mehr die Energie aller wahrhaft religiösen Menschen auf, der tierischen Wertung des Lebens und der Natur die eigene Wertung, die Wertung des Geistes entgegenzusetzen. Man weiß nichts mehr davon oder will nichts mehr wissen, daß alles Geistige zum Selbstopfer, zum Aussterben verurteilt ist, weil es nur dadurch siegen kann. Man versteht die Allegorie des Lammes, das zur Schlachtbank geführt wird, nicht mehr oder des Weizenkorns, das sterben muß, wenn es Frucht bringen soll. Man glaubt, die eigenen besseren Wertungen den Wertungen der Natur und des Lebens anpassen und der Korruption der Seele das Wort reden zu müssen. Man kennt nur die mechanische Selbstbehauptung des Tieres und die natürliche Kausalität, nicht jene andere geistige Kraft, die scheinbar sterbend siegt und immer wieder ursachlos, aller kausalen Erklärung spottend hervorbricht. Wie viele Menschen gibt es wohl, welche das Doppelgesicht der Begriffe „Tüchtigkeit“ und „Moral“ bemerken und verabscheuen?

Es soll anerkannt werden, daß der menschliche Intellekt von Natur dieser Zweideutigkeit Vorschub leistet. Um so mehr ist es geboten, diese durch Aufklärung zu zerstören. Die Gleichung: Gott = Natur lautet intellektuell bei Spinoza genau so wie bei Häckel und dem modernen Monismus. Trotzdem ist in jedem von beiden Fällen genau Entgegengesetztes gemeint. Es fehlt nämlich eine zweite Gleichung, aus welcher hervorgehen müßte, was Subjekt und was Prädikat in der ersten Gleichung ist. Denn für die tiefe Religion Spinozas ist Gott das Erste und die Natur nur seine Interpretation, für die Monisten dagegen ist die Natur der Ausgangspunkt, den sie „Gott“ nennen, weil ihnen dieser historische Begriff, der für sie religiös bedeutungslos ist, zufällig in den Weg läuft. Naturalismus und Religion sind aber feindlichste Gegensätze. Diese falsche Beurteilung Spinozas hängt eng mit einem fundamentalen Mißverständnis der negativen Theologie zusammen, das früher ebenso viele von Spinoza abwendig machte, wie es ihm heute zuführt, und das schon Herder rügte, als er 1784 an Jakobi schrieb:

„Der erste Irrtum, das πρῶτον ψεῦδος, lieber Jakobi, in Ihrem und in aller Antispinozisten System ist das, daß Gott, als das große Wesen aller Wesen, eine Null, ein abstrakter Begriff sei. Das ist er aber nach Spinoza nicht, sondern das allerwirklichste und -tätigste Eins, das allein zu sich spricht: Ich bin, der ich bin, und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinungen sein, was ich sein werde“ [71]). Von hier aus offenbart sich die ganze Zweideutigkeit des relativen Agnostizismus, der sowohl ein Ausdruck der Mystik wie des Deismus (*139*), also wiederum Interpretation wie Surrogat der allein wahren Religion sein kann. Vom absoluten Agnostizismus (*143*) gilt dasselbe. Kant und Fichtes autonome Ethik, ein Sittengesetz für erlesene Geister, ward ohne weiteres der immer nur heteronomen Moral der Massen untergelegt. Der Herdentrieb, der auf die Massen ausgeübte Zwang, ward zum „kategorischen Imperativ“ verabsolutiert. Fichte schuf sich vom weltüberlegenen und immer naturfeindlichen Geist her die Welt, die er brauchte (sie war ihm materialisiertes Tun), und konstruierte sich das empirische Vaterland aus seinem apriorischen Geisterlebnis, seiner Religion. Daraus hat eine philosophisch blinde und religiös impotente Welt der „Gebildeten“ in unerhörter Verdrehung das direkte Gegenteil gemacht: hat die empirische Welt und das empirische Volk heilig gesprochen, verabsolutiert und diesen Wechselbalg mit dreister Stirn der Philosophie Fichtes unterschoben. Aber nicht nur die religiöse, sondern alle Geistigkeit ist dieser Gefahr der Verfälschung ausgesetzt. Die geschlechtliche Liebe kann die Interpretation des höchsten Geisteslebens sein (Platon, Dante, Goethe, Novalis), sie ist dann buchstäblich widernatürlich, weil dem Naturzweck entgegengesetzt: sie kann anderseits rein natürlich, tierisch und ungeistig sein. Unter den Künstlern sehen wir dementsprechend Interpreten des Göttlichen, die nicht verstehen, wie man von einem Tizianischen Bilde brünstig erregt werden kann, und Schmutzfinken, deren Machwerke als Surrogate der Kunst diese verdrängen. Alles, was dem Leben — und nun gar erst dem der Gesellschaft! — frommt, gilt absolut, nicht nur als gerechtfertigt, sondern als Pflicht, sei es nun Kadavergehorsam oder Umsturz, Untreue und Verrat. Der Massenmensch erscheint mit einer Gloriole ums Haupt. Er ist der beste Sohn des Lebens, und das Leben hat immer recht. Und die Intellektuellen der Kanzel und der Feder sehen ihre Aufgabe darin, die an sich vieldeutigen Aussagen der großen, aber toten Geister der Vergangenheit so auszulegen, daß zwar vom Geist nichts übrig bleibt, sie aber nun auf das Leben passen. Sie nennen dies, „das gute Gewissen erhalten“. Wir nennen dies: den billigen Idealismus.

Diese Verwechslung von Interpretation und Surrogat durch den billigen Idealismus ist nun auf dem Gebiete der Religion zu einer Selbstverständlichkeit geworden, von der sich wohl nur wenige Vertreter der Geistlichkeit reingehalten haben. Denn statt des höchst unbeliebten Wortes Christi von der „Scheidung der Geister“ sitzt vielmehr der kategorische Imperativ der Anpassung an das Leben und seine wechselnden politischen und sozialen Gestaltungen dieser rückgratlosen Zeit in den Eingeweiden. Die Verabsolutierung der Lebenswerte, d. h. die natürliche Religion kommt angesichts des Großen und Herrlichen, was die heldischen begnadeten Menschen der Ver-

gangenheit, diese Inkarnationen der Gottheit einer unwürdigen Menschheit geschenkt haben, nur noch als Surrogat, d. h. Verneinung der wahren Religion des Geistes in Frage. Als Eideshelfer für Geschlechts-, Familien- und Erwerbstrieb, für das Recht auf soziale und nationale Absonderungen, auf Gewaltanwendung und feile Anpassung sind Altes und Neues Testament Lug und Trug. Als Inkarnation des Aboluten, d. h. als Übersetzung der religiösen Intention hören sie wie alles von Menschen Geschaffene auf, Selbstzweck zu sein und kann im Freunde, im Vaterlande, im Helden die Gottheit angebetet werden.

Von hier erhält auch die eigentümliche Zwangslage der geistigen Religion ihren Interpretationen gegenüber eine grelle Beleuchtung. Sie muß gegen diese vorsichtig sein, weil sich nur zu bald dem Gottesglauben der Götzendienst, der Dienst am Leben unterschiebt, ohne daß die deckende Interpretation, bestehe sie nun in Mythischem oder Praktischem, sich ändert. Daher zeigt sie ein ganz eigenartiges, widerspruchsvolles, aber uns nun höchst erklärliches Verhalten allen jenen Lebensgebieten gegenüber, die sich der geistigen Religion bald als dienend anbieten, bald nur ihre eigenen Wege gehen, um sich zu verselbständigen. Die Gefahr lauert immer, daß nämlich die anfänglich vorhandene und zu höchsten Hoffnungen berechtigende religiöse Leitintention verschwindet und die jenen Lebensgebieten eigentümlichen Intentionen herrschend werden. Daher schreibt sich das harte Beieinander von jubelnder Entzückung und grausigster Enttäuschung, die den Menschen aus dem Erhabenen ins Gemeine stürzt. Er bedarf der Gesellschaft, der Natur, des Mitmenschen, weil an all diesem seine religiöse Intention emporblüht, weil sie der Interpretation bedarf — und wird doch von ihnen als Surrogaten nur zu oft beseitigt. Gott kommt zum Bewußtsein in der Liebe zur Natur, in der Freundschaft, in der bräutlichen Umarmung, im Vaterland, in Vorstellung und Begriff des Mythos, und muß doch all dies zugleich zu verneinen bereit sein. Der religiöse Mensch kann sich nicht genug tun im Hervorrufen von Vorstellungen, Begriffen, Erzählungen, Mythen, philosophischen Überschwenglichkeiten — und muß doch zugleich all das verwerfen, weil es der Gottheit, dem Ideal nicht genugtut. Was der Mensch durch alle Interpretationen an Wirklichkeitsbewußtsein seines Gegenstandes gewinnt, das verliert dieser an Erhabenheit. So wird der Widerspruch aller religiöser Geistigkeit unvermeidlich, welche alle jene Äußerungen „religiösen" Lebens im tiefsten Grunde verwirft und sich doch an ihnen berauscht. Das ist das Paradoxon des im Fleische eingesargten und doch über alles Fleisch erhabenen Geistes. Er ist ein Säugling des Lebens: im mütterlichen Schoße der Natur empfängt er die Kräfte zu seinem Wachstum, die er sich assimiliert, um Gestalt anzunehmen. Aber das Formprinzip zu dieser gab ihm nicht die Mutter oder ein irdischer Vater. Der Keim, den sie jungfräulich empfing, war nicht aus dieser Welt der Schatten. In diese Scheinwelt fiel ein Strahl aus einer wirklicheren Sphäre und befruchtete sie. Daraus erklärt sich ihr Doppelantlitz. Aus diesem Samen stammt der Mensch als der inkarnierte Geist. Er wächst im Schoße der Mutter, d. i. des Lebens, heran: sie kann ihm helfen, des Teufels zu werden, und sie kann ihm die Rückkehr zu Gott ermöglichen, der ihn gezeugt hat.

Anmerkungen

[1]) Die einseitig intellektualistische Dämonenvorstellung zeichnet sich also durch die Abwesenheit jeglicher Psychologie aus. Am Feind und reißenden Tier gewonnen, entstammt sie dem praktischen Interesse an der Lebenserhaltung und -sicherung und spielt daher ihre Hauptrolle im Leben des primitiven und des kindlichen Menschen, daher vor allem im Märchen, der Urform menschlichen Vorstellungslebens. Von hier dringt sie in die Religion und in die Poesie, für welche beiden Gebiete gerade die Vorstellung der lebendigen Leiche (der „Körperseele"; Wundt) wichtig ist. Vgl. das Gedicht „Totengräberweise" von Franz v. Schlechta, das Franz Schubert komponiert hat. [2]) H. Usener, Götternamen 1897. H. Höffding, Religionsphilosophie 1901, S. 129; Emil Lucka, Die drei Stufen der Erotik 1903, S. 181; Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte II, 1913, SS. 410f. [3]) „Bemerkenswert ist von alters her die enge Verbindung des religiösen Kults mit den Regierungshandlungen, die sich auch in der fast völligen Identität der Wörter für „Kult" (Matsuri) und „Regierung" (Matsuri-goto) ausprägt. Jede wichtige Staatshandlung begann mit Gottesdienst, der Souverän fungierte dabei als Oberpriester persönlich oder in Vertretung. (Karl Florenz, Der Shintoismus der Japaner in „Die Kultur der Gegenwart": Die orientalischen Religionen S. 200). [4]) Edv. Lehmann, Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker (Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. III, 1) 1906, S. 21. Orelli a. a. O., SS. 374ff. [5]) Orelli a. a. O. 413f. [6]) Goldziher, Die Religion des Islams, in: Die orientalischen Religionen (Kultur der Gegenwart) 1906, SS. 123—126. 131. [7]) Orelli a. a. O. 408. [8]) Gott, Logos, Hl. Geist, Ekklesia. Vgl. Thieme, Das Apostolische Glaubensbekenntnis 1914, S. 68. [9]) Goldziher a. a. O., S. 125. [10]) Totenbuch Kapp. 17, 65 und sonst (Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte 1912 SS. 41. 47. 49. 60—62. 68—70). [11]) Über den Unterschied zwischen Wertstufe und Wertstärke siehe K. Oesterreich, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem 1915, SS. 18ff., dazu des Verfassers Schrift „Der Patriotismus", 1. Teil 1918, SS. 14. 119. [12]) Yasna 10. Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte 1912, SS. 257. 263. [13]) Es gab in Peru zwei Päpste: den Kazike von Guatavita und den Bochica in Suamoz. [14]) A. Bartholet, Religionsgeschichtl. Lesebuch 1908 SS. XIf. [15]) Yasht 19, 79; 17, 19. [16]) Bundahish 30, Vers 30. [17]) Rgveda VI 51, 8. Taittiriya-Brahmana 2, 8, 8, 4. [18]) Über diese von Heinrich Maier (Psychologie des emotionalen Denkens 1908) aufgestellte Theorie, sowie über diejenigen von Vaihinger und Ribot siehe die ausführlichere Kritik in „Der Patriotismus" I, SS. 53ff., SS. 39ff., SS. 62ff. [19]) Vgl. Georgius Appel, De Romanorum precationibus, Gießen 1909 (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VII, 2) SS. 8—46. [20]) In psychologischem Sinne subjektiv ist also alles Denken, alle Wissenschaft, so daß die psychologische Erkenntnistheorie (die eine Einzelwissenschaft ist und keine philosophische Richtung voraussetzt) Subjekt und Autorität niemals nebenordnen kann. Von dieser Tatsache weiß die gesamte klerikale Wissenschaft nichts. Wir zitieren als Probe Karl Braig, Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft 1911, S. 36: „Wer unter Ablehnung objektiver, geschichtlicher, sachlicher Gesichtspunkte lediglich nach seinem persönlichen, privaten, subjektiven Dafürhalten sich für die Alternative ausspricht, daß er und jedes Subjekt die Schrift allein, autonom zu behandeln habe, der begeht bei der Lösung einer wissenschaftlichen Frage einen groben Fehler gegen die Wissenschaft selbst und ihre Freiheit, indem er seine subjektiven Annahmen, die Forderungen seiner individuellen ‚Vernunft' ohne weiteres, ohne Rücksicht auf das Gewicht der entgegenstehenden Gründe, zur Anerkennung gebracht sehen will." Hier ist erstens die psychologische Tatache der ausnahmslosen

subjektiven Bezogenheit mit der sittlich-logischen Autonomie verwechselt. Zweitens ist nicht beachtet, daß psychologisch die „individuelle Vernunft“ und die „entgegenstehenden Gründe“ keine Gegensätze sind, überhaupt nicht nebengeordnet sind, die „entgegenstehenden Gründe“ vielmehr lediglich durch die psychologisch immer nur „individuelle Vernunft“ wirken können. Auch der objektivste Historiker und der kirchentreueste Theologe hat keine andere als eine „individuelle Vernunft“, weil erst diese subjektive Vernunft der Erfüllungsort für alles Urteilen ist und man ohne subjektives Urteilen nicht denken kann. [21]) 15. Artikel der durch Johannes XXII. Bulle vom 27. 3. 1329 verurteilten Sätze Eckeharts (nach „Meister Eckhart“, ausgewählt und übersetzt von Dr. Joseph Bernhart, Kempten und München 1914, S. 197). [22]) Ausführlicheres darüber in des Verfassers „Untersuchungen über normatives und nicht-normatives Denken“, Tübinger Diss. 1914, SS. 24—32. [23]) A. a. O. SS. 63—68. [24]) Der mittelalterlichen Lehre von den zwei legitimen Stockwerken der Erkenntnis: dem Wissen und dem Glauben, wie sie heute noch von der katholischen Kirche bewahrt wird, ist damit das Urteil gesprochen. Das logische Prinzip läßt eine solche Dualität im obersten Erkenntnisprinzip nicht zu. Eine Sonderstellung der theologischen Wissenschaft im Rahmen der Wissenschaften überhaupt einschließlich der Philosophie läßt sich also logisch in keiner Weise rechtfertigen. Auch die Unterscheidung von „opinionum commenta“ und „effata rationis“, die das Vatikanische Konzil macht, ist damit logisch hinfällig, da die Logik bloße „opiniones“ als gültige, wissenschaftliche Urteile überhaupt nicht anerkennt. Das gleiche gilt von den spitzfindigen Unterscheidungen der „positiven“ und der „negativen“ Orientierung am Dogma: die Kirche verlange kein „crede“, sondern nur ein „cave“ (Braig a. a. O. S. 54), als wenn die Befolgung des Verbotes bestimmter Denkakte nicht auf eine positive Beeinflussung des Denkens, das, „glaube nicht!“ also immer auf ein „glaube!“ zurückliefe! Die katholischen Schutzschriften über diesen Gegenstand (von Freiherr v. Hertling, Hettinger, Cohausz, Brors, Hergenröther u. a.) zeigen neben den genannten eine so starke logische Inferiorität, daß eine systematische Würdigung ihrer logischen Fehler weit über den Rahmen dieses Buches hinausginge. [25]) Der für jeden künftigen katholischen Geistlichen durch das Motuproprio vom 1. 9. 1910 vorgeschriebene und schon vor der Weihe zu leistende Eid enthält außer dem vorschriftsmäßigen Bekenntnis, daß Gott bewiesen werden könne, daß die Wunder und Weissagungen vollkommen sichere Zeichen des göttlichen Ursprungs der christlichen Religion seien und daß es eine Entwicklungsgeschichte der Dogmen nicht gebe, die Verpflichtung, „bis zum letzten Atemzuge“ „dieses alles treu, vollständig und aufrichtig zu beobachten ... so wahr mir Gott helfe“. Es ist daher nicht richtig, wenn Joseph Mausbach, aus dessen Übersetzung der Eidesformel wir zitiert haben, dem katholischen Gelehrten, nachdem er einen solchen Eid geleistet hat, noch die „äußere Freiheit“ zubilligt, aus der Kirche auszutreten (Der Eid wider den Modernismus und die theologische Wissenschaft 1911, S. 24). Denn zur äußeren Freiheit gehört auch die Freiheit vom seelischen Druck. Dieser aber wird durch den Eid ins Ungeheure verstärkt. [26]) Das hat man sich auch in gelehrten katholischen Kreisen gesagt und, um der Freiheit der Wissenschaft Spielraum zu lassen, den scholastischen Begriff des „methodischen Zweifels“ (examen dubitativum) hervorgezogen. Denn die Eidesformel des Motuproprio verbietet dem Gelehrten, „seine vorgefaßte Meinung vom übernatürlichen Ursprung der katholischen Tradition ... abzulegen ..., die Schriften der einzelnen Kirchenväter rein nach den Grundsätzen der Wissenschaft, unter Ausschluß jeder heiligen Autorität ... zu untersuchen“. Das Denkergebnis der katholischen „Forschung“ ist damit ein für allemal festgelegt. Wie katholische Gelehrte mit den Begriffen gerungen haben, um die wissenschaftliche Voraussetzungslosigkeit zu retten, das muß man bei Kardinal Mercier (Der Modernismus 1908) und Privatdozent Dr. C. Adam (in einem Aufsatz über den Antimodernisteneid und die theologischen Fakultäten, erschienen in „Die Wahrheit“ Nr. 5 und 6, München 1910) nachlesen. Adam will das Recht, die vorgefaßte Meinung abzulegen, also das Recht des Zweifels, retten und meint, „daß der Eid nicht die wissenschaftliche Methode als solche, nicht eine Verdogmatisierung des Forschungsprozesses, sondern eine dogmatische Würdigung des Forschungsergebnisses zur Gewissenspflicht macht“. Nicht die Forschungsmethode soll also durch den Eid bestimmt, sondern nur das Forschungsergebnis am Maßstabe des Dogmas geprüft

werden (Prof. Faßbender im „Tag“ vom 15. 1. 1911). Damit soll das Recht des „methodischen Zweifels“ gewahrt werden. Aber diese Begriffsbildung ist sachlich falsch. Denn ein „Forschungsergebnis“ ist eben so lange noch kein Ergebnis, als daß Bewußtsein besteht, daß es erst noch nach irgendwelchen Gesichtspunkten „gewürdigt“ und „geprüft“, gegebenenfalls zurückgenommen werden muß. Der Ausdruck „Forschungsergebnis“ kommt also diesem gedanklichen Halbfabrikat noch lange nicht zu; denn auch die Denkakte der Würdigung, Prüfung und Zurückweisung gehören zum Forschungsprozeß. Der Ausdruck „Forschungsergebnis“ enthält also eine grobe Irreführung. Der „methodische Zweifel“ ist kein vollgültiger ehrlicher Denkakt. [27]) Darum ist es ungewollte Selbstironie, wenn es in einem Aufsatz der „Furche“ (1911/12, S. 11 von Schlatter) mit Bezug auf den religiösen Glauben heißt: „Wir haben nur das fertige Resultat vor uns und dabei das deutliche Bewußtsein: Was hier geworden ist, das ist nicht dein Produkt. Wo das Bewußtsein vorhanden wäre: ‚Ich habe mir meinen Glauben zurechtgemacht; ich habe mich gläubig gemacht‘ . . ., da würde ich meinerseits die Anwendung des Begriffs ‚Glaube‘ durchaus verweigern. Dem, der mir sagt: ‚Ich glaube das, weil ich das glauben will‘, sage ich: ‚Du weißt gar nicht, was Glaube ist‘.“ Und wir erwidern ihm: Du weißt gar nicht, was „Wille“ ist, dein Willensbegriff stammt aus den Zeiten der Vorstellungsysychologie. Das ist ja gerade für den elementaren Lebenswillen charakteristisch, daß er sich nicht im Bewußtsein spiegelt. Jener Verfasser aber verwechselt Wille und Absicht. Auch Oesterreich, der ihn a. a. O. S. 100f. zitiert, macht die gleiche Verwechslung. Freilich kann der Wille zum Glauben durch Absicht nur gestört werden. Aber das „Geschenk“ des Glaubens ist eine rechte Allerweltsgabe, die jeder Mensch besitzt und die erst in Zeiten der Kultur auf Hemmungen stößt, begründet also gar keinen Vorzug. Vielmehr möchten wir die Gabe der gedanklichen Lauterkeit, den Sinn für Wahrhaftigkeit vor sich selbst und der Selbsterkenntnis als eine weit göttlichere Gnade einschätzen, von der man wirklich sagen kann, daß nur wenige sie besitzen, ja wenige überhaupt nur ahnen, wie ungeheuer schwer es für den Menschen ist, die Kruste, die das Leben, die Umgebung, die Erziehung um seine Seele gelegt haben, zu durchbrechen und wahrhaftig und ursprünglich zu sein. Freilich muß etwa Ursprüngliches, ein Kern da sein, damit es dem Menschen nicht geht wie der dicken Zwiebel Peer Gynts. [28]) Nach Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte 1912, S. 53. [29]) Z. B. Simmel, Die Religion 1912, S. 12. [30]) Unters. über normat. und nichtnormat. Denken 1914, S. 161f. [31]) Zur Theorie der Gestaltqualitäten vgl. „Der Anteil des Denkens am musikalischen Kunstgenuß“ in „Zeitschr. f. Ästhetik und allgem. Kunstwissensch.“ X, SS. 267ff. [32]) L. N. Tolstoj, Das Reich Gottes ist inwendig in euch oder das Christentum als eine neue Lebensauffassung, nicht als eine mystische Lehre. Diederichs 1903 I, SS. 128. 133f. 137. [33]) A. a. O. S. 130. 136 („vor den Kirchen steht ein Dilemma: die Bergpredigt oder (!) das Nicäische Symbol — eines schließt das andere aus“). Tolstoj, Das Evangelium. Kurze Auslegung mit Anmerkungen aus dem Werke „Vereinigung und Übersetzung der vier Evangelien“. Deutsch von Dr. N. Syrkin. Berlin, Hugo Steinitz, SS. 144. 156—158. 163. 167f. 170f. 182. [34]) A. a. O. SS. 131. 146. Wie eine „edle Täuschung“ nimmt sich das Ideal der Bergpredigt nach SS. 160f. von „Das Reich Gottes“ aus. [35]) „Das Evangelium“ S. 147. [36]) A. a. O. SS. 1f. 170; 5. 159. [37]) „Das Reich Gottes“ SS. 132f. [38]) Kritik der praktischen Vernunft, Kehrbach (= Kp.) S. 162. [39]) Kp. 169. [40]) Singularität, Allvollkommenheit, Vernünftigkeit, Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Ewigkeit (Kr. = Kritik d. rein. Vern., Kehrbach, S. 617), anschauender Verstand, in sich zufriedener und unabhängiger Wille (Kp. 164), Allgüte, Allgerechtigkeit (Kritik d. Urt., Kehrbach, S. 340). [41]) Sittliche Einheit als notwendiges Weltgesetz (Kr. 617). [42]) Kp. 146. [43]) Kr. 607. [44]) Daß man erkennt, wieso Kants Ethos in höherem, nämlich dem von uns (*127*) gekennzeichneten Sinne zugleich Logos ist, darauf kommt alles an. Solch konkreten Sinn hat ja bekanntlich auch der hellenistische Logosbegriff, während der moderne z. B. der Neukantianer (Cohen, Cassirer, Liebert, Münch u. a.) lediglich die abstrakte, wissenschaftliche Vernunft meint. Erkennt man Kants „praktische Vernunft“ nur als ethische und nicht als logoshaltige konkrete Gesamtvernunft, dann ist seine Postulatentheorie nur als systematische Unwahrhaftigkeit und bewußte Selbsttäuschung (also nicht einmal

als bloße Annahme oder Fiktion) aufzufassen. [45]) Kp. 146. [46]) Die berühmte Formel: „Du kannst, denn du sollst" existiert in dieser durch einen logischen Schluß vermittelnden Form nur für den Intellekt; religiös-praktisch dagegen ist das Können, die Souveränität und Antonomie des sich frei und schöpferisch wissenden Geistes ebenso unmittelbar wie das Sollen. Gerade beim Freiheitsproblem zeigt sich der grelle Unterschied der intellektuellen Auffassung vom unmittelbaren, aber nicht gegenständlichen Wissen der konkreten Gesamtvernunft. Und wie von seiner Freiheit und Ursprünglichkeit, so weiß der Geist auch von seiner absoluten Realität. [47]) Kp. 135. 139ff. [48]) Kr. 625f. [49]) Psychologie des patr. Denkens 1918, S. 23. [50]) Solche Stellen wie Kp. 105 („Pflicht! du erhabener großer Name" usw.) und 193 („Zwei Dinge erfüllen das Gemüt" usw.) wiegen bei dem Verfasser der „Träume eines Geistersehers" schwerer als alle Überschwenglichkeiten eines Jakobi und mindestens ebensoviel wie die Verzücktheit Schleiermachers. [51]) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1832 (WW. XI), S. 32. [52]) Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I 1906, S. 37 und Fragmente 11. 12. 14—16. 23—26. [53]) Thomas Aquinas, Summa theol. Pars I, Qu. 13. Art. 5. Dazu H. Höffding, Religionsphilosophie 1901, S. 72. [54]) Manus Gesetzbuch 1. Taittiriya-Upanishad 2, 4. Brhadaranyaka-Up. 2, 3, 6. Kena-Up. 1, 3. Mundaka-Up. 3, 1, 8. S'vetas'vatara-Up. 3, 19. Kena-Up. 2, 1. Übersetzungen nach A. Bartholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch 1908. Vgl. ferner Kathaka-Up. II, 15—17. [55]) Clemens Alex., Stromateis V, 582. 587. 689. Gregor v. Nyssa, Contra Eunom. XII. Augustinus, De ord. II, 44. 47; De trinitate V, 6; Confess. IV, 29. [56]) De divina natura III, 20; IV, 5. Ähnlich lehrt Hugo von St. Victor (Liebner, Hugo a St. Victore S. 193. 195). [57]) Augustinus, Epist. ad Probam 130, c. 15, § 28. Vgl. J. Übinger, Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung (Arch. f. Gesch. d. Ph. VIII 1895) und Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe Artikel „docta ignorantia". [58]) Nach Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte 1912 S. 2 ist der philosophische Terminus „Tao" (= Weg) schon im Schu-king („Weg des Himmels") und von Kung-fu-tsze gebraucht. [59]) A. Weber, Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte 1875, S. 38. [60]) H. Oldenberg, Die indische Religion S. 66f. (in „Kultur d. Gegenwart": Die orientalischen Religionen). [61]) Fichte in der „Bestimmung des Menschen", Schleiermacher in den Reden „Über die Religion" und in der „Dialektik". [62]) Susos Leben und Schriften, hersg. von Diepenbrock S. 394. 410. 424. „Deutsche Theologie" Kap. 53. Vgl. dazu H. Höffding, Religionsphilosophie 1901, S. 73. [63]) Kena-Upanishad 2. 1 (Siehe Bartholet a. a. O. S. 184). Augustinus, De ord. II, 44. [64]) I'sa-Up. 4 (Bartholet a. a. O. S. 184). [65]) Es gibt Modeirrtümer, die sich trotz aller Aufklärung behaupten wie die falsche Anwendung des Wortes „irritieren" und des Ausdruckes „unbefleckte Empfängnis". Zu diesen scheint auch das Mißverständnis des Ausdruckes „Symbol" im Sinne vom „Glaubensbekenntnis" zu gehören. [66]) Zwischen Symbolisierendem und Symbolisiertem besteht nicht einmal ein Verhältnis der Ähnlichkeit, also auch keines der Analogie. Dagegen besteht nach Höffding „eine Art Gefühlsanalogie" (a. a. O. S. 185). [67]) Vgl. Matth. 6, 5 und 16: „Sie haben ihren Lohn dahin" (dazu 6, 1, 6 und 18), Matth. 5, 12: „Euer Lohn wird groß sein im Himmel" u. a. Diese Stellen wollen anders interpretiert sein als der banale Wortsinn lehrt. Man halte Luk. 17, 10: „Armselige Knechte sind wir; was wir zu tun schuldig waren, das haben wir getan", und das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge, welche die wahre Deutung ahnen lassen, daneben. [68]) Vgl. Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse 3. Hauptst. Nr. 46 und Karl Thieme a. a. O. S. 61. [69]) Wellhausen in „Geschichte der christl. Religion" (Kultur der Gegenwart 1909), S. 16. [70]) Florenz in „Die orientalischen Religionen" (Kultur der Gegenwart), S. 213. [71]) Vgl. Pfleiderer, Gesch. der Religionsphilosophie I, 1883, S. 202.

Register

Die Ziffern bedeuten die Seitenzahlen

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha.


UNIVERSITY OF CHICAGO
24 756 190